

# فلسفہ نظری

ترجمہ:

منوچہر بزرگمہر

محمد تقی بہرامی حوران

رضا صدوقی

حسین کسمائی

ابوطالب صارمی

۱۵۵  
C 737 P



کتابخانه و اسناد ملی ایران



Call No. ....

Date .....

Acc. No. ....

**J. & K. UNIVERSITY LIBRARY**

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of .06 P. will be levied for each day, if the book is kept beyond that day.



NO. 3460 Page  
501

Page  
85/102

3573



Call No. ....

Date .....

Acc. No. ....

**J. & K. UNIVERSITY LIBRARY**

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of .06 P. will be levied for each day, if the book is kept beyond that day.





بفرمان

محمد رضا شاه پهلوی



## بنگاه ترجمہ و نشر کتاب

ہیئت مدیرہ :

مهندس جعفر شریف امامی

محمد حجازی . محمد سعیدی . ابراہیم خواجہ نوری . دکتر احسان یارشاطر



انتشارات  
بنگاه ترجمه و نشر کتاب

۲۰۷

مجموعه معارف عمومی

۲۰



بنگاه ترجمه و نشر کتاب



مجله

بازار نشر و مجله

۷۰۶

دفتر نشر

۰۶

این کتاب در دو هزار نسخه با کمک سازمان برنامه و  
همکاری فنی مؤسسه انتشارات فرانکلین  
تهیه شده است





مجموعه معارف عمومی

شماره ۲۰

# فلسفه نظری

منتخب آثار :

ترجمه محمدتقی بهرامی حران

» منوچهر بزرگمهر

» ابوطالب صارمی

» حسین کسمائی

سنت اگوستین

توماس اکویناس

باروخ اسپینوزا

بلز پاسکال

و

منتخباتی از :

ترجمه رضا صدوقی

» »

» »

» »

اوپا نیشادها

دما پادا

سورانگاما سوترا

بهاگوت گیتا یا



بنگاه ترجمه و نشر کتاب

تهران ۱۳۴۳



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله

# رسالة خريجة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله  
والصلاة والسلام  
على سيدنا محمد  
والآله الطيبين

والبررة  
أشهد أن لا إله إلا الله  
وأشهد أن محمداً عبده  
ورسوله  
والله أعلم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله  
والصلاة والسلام  
على سيدنا محمد  
والآله الطيبين

والبررة  
أشهد أن لا إله إلا الله  
وأشهد أن محمداً عبده  
ورسوله  
والله أعلم

CHECKED



غرض از انتشار « مجموعه معارف عمومی » اینست که  
يك رشته كتب ارزنده در فنون مختلف علوم و معارف  
بمعنی وسیع آن که برای تربیت ذهنی افراد و تکمیل  
اطلاعات آنان سودمند باشد بتدریج ترجمه شود و در  
دسترس طالبان قرار گیرد .

امید میرود که این مجموعه در مزید آشنایی  
خوانندگان با جهان دانش و مسائل علمی و فرهنگی  
دنایای امروز مؤثر واقع شود و فرهنگ دوستان و  
دانش پژوهان را بکار آید .



## فہرست :

- ۱ - در بقاء روح : سنت اگوستین ۳
- ۲ - در تدبیر و حکومت الہی : سن توماس اکویناس ۳۳
- ۳ - مبانی زندگی اخلاقی : باروخ اسپینوزا ۹۹
- ۴ - اندیشہ ہا : بلز پاسکال ۱۲۹
- ۵ - گفتگو با مرگ : اوپا نیشادہا ۱۷۹
- ۶ - اشعار توأمان : دما پادا ۲۱۷
- ۷ - جوہر فکر : سورانگاماسوترا ۲۳۷
- ۸ - طریق رستگاری : بہا گوت گیتایا ۲۷۱



سنت اگوستین

در بقاء روح



## سنت اگوستین

(۳۵۴-۴۳۰)

سنت اگوستین ، پس از دوره پر معصیت جوانیش در سی و سه سالگی در حالی که از کشمکش میان تن و روان فرسوده شده بود به مسیحیت گروید و در ۳۹۱ در سلك کشیشان در آمد و پس از آنکه بسمت اسقف شهر هیپو [Hippo] منصوب گردید نفوذ او به وسیله مواعظ و نامه‌ها و رسالات دینی و فلسفی و اعترافات و کتاب مشهورش به نام «شهر خدا» از موطنش افریقای نومیدی [Numidian Africa] در سرتاسر جهان مسیحی گسترش یافت وی درهمه آن آثار خیر و رحمت قدرت مطلق الهی را تأکید و تکرار کرده است . رساله «بقای روح» که تماماً در اینجا آورده شده نمودار افکار و نمونه شیوه نوشتن او است .



## در بقاء روح

سنت اگوستین

### اولین دلیل بر بقاء روح : بقاء علم است

۱ - اگر علم [disciplina] در جایی موجود باشد و جز در آنچه زنده است موجود نتواند بود ، و اگر علم باقی باشد و هرچه که خود محل چیز باقی است نتواند باقی نباشد پس آنچه علم در آن حال است باقی است . اگر ما که تعقل می کنیم وجود داشته باشیم . یعنی اگر روح ما وجود داشته باشد ، و اگر روح ما بدون علم ، بدرستی نتواند تعقل کند ، و اگر روح بدون علم نتواند وجود داشته باشد مگر بعنوان روح بدون علم پس محل روح انسان است . بعلاوه ، علم جایی را اشغال می کند ، زیرا وجود دارد ، و آنچه وجود دارد لامکان نیست . علاوه بر آن ، علم جز در موجود زنده نمی تواند موجود باشد . زیرا موجود غیر زنده نمی تواند چیزی را بیاموزد و علم نمی تواند در چیزی باشد که استعداد آموختن ندارد .



از طرف دیگر، علم باقی است، زیرا آنچه موجود باشد و تغییر نپذیرد باید باقی باشد. اما هیچکس منکر وجود علم نیست. و کسی که تصدیق می کند غیر ممکن است در دایره، قاطعی که از مرکز می گذرد از دیگر قاطع ها که از مرکز نمی گذرند بزرگتر نباشد، و تصدیق می کند که این جزو علم است، نمی تواند تغییر ناپذیری علم را انکار کند. بعلاوه، چیزی که محل چیز باقی است خود نمی تواند باقی نباشد. زیرا محل چیز باقی را هرگز نمی توان از آنچه در وی حال است جدا ساخت.

اما وقتی ما تعقل میکنیم در حقیقت روح ما است که تعقل میکند. زیرا فقط کسی تعقل می کند که فکر می کند. نه جسم فکر میکند، نه روح در فکر کردن به کمک جسم احتیاج دارد، چون وقتی روح میخواهد فکر کند از جسم روی بر می تابد. از این رو آنچه به فکر در آید ابدی است و آنچه به جسم مربوط باشد بدین جهت ابدی نیست، بنابراین وقتی روح برای فهمیدن در تلاش است جسم نمی تواند به او کمک کند، زیرا همین که مزاحم روح نشود کافی است. از طرف دیگر، بدون علم [disciplina] هیچکس بدرستی تعقل نمی کند. زیرا فکر، تعقل صحیحی است که از امور مسلم بسوی تحقیق در امور غیر مسلم حرکت کند، در حالی که برای روح جاهل هیچ چیز مسلم نیست. همه آنچه روح می داند متمکن در روح است، و نیز، دانش هیچ چیزی را که به علمی مربوط نباشد شامل نیست. زیرا علم عبارت است از دانستن چیزها از هر گونه که باشد. بنابراین روح انسان همیشه باقی است.

### دلیل دیگر: همانا تغییر ناپذیری عقل است

۲- مسلماً، عقل یا خود روح است یا درون روح قرار دارد. بعلاوه، عقل ما بهتر از جسممان است. و جسم، ماده است و ماده بودن بهتر از هیچ بودن است. پس، عقل نمی تواند هیچ باشد.



از طرف دیگر، نظام جسم هر چه هست، باید بنحو لا ینفک مندرج در جسم باشد چنانکه در موضوع خود. اما جسم انسان متغیر است و عقل نا متغیر. زیرا آنچه همیشه به يك حال نباشد متغیر است ولی تساوی دو و دو، با چهار همیشه به يك حال است و نیز اشتمال چهار بر دو و دو همیشه یکسان است، اما دو شامل چهار نیست از این رو دو چهار نیست. پس چنین استدلالی ثابت و لایتغیر است. بنابراین، عقل تغییر - ناپذیر است.

بعلاوه، اگر موضوعی تغییر کند، چیزی که حال در آن است به هیچ روی نمی تواند تغییر نکند. از این رو، بدین نتیجه می رسیم که روح، نظام جسم نیست. و مرگ برای چیزهای تغییر ناپذیر نمی تواند روی دهد بالنتیجه روح همیشه زنده است، و روح یا خود عقل است یا ظرف لا ینفک آن.

**روح جوهری زنده و تغییر ناپذیر است، و اگر از يك جهت متغیر باشد، این تغییر سبب آن نتواند بود که فانی باشد**

۳- بعضی نیرو [virtus] ثابت است و هر ثباتی تغییر ناپذیر، و هر نیرویی می تواند فعالیت کند، و آنگاه که فعالیت می کند از نیرو بودن باز نمی ماند. بعلاوه، هر فعلی یا حرکت داده می شود، یا حرکت می کند. بنابراین، نه هر آنچه حرکت داده می شود، و نه هر آنچه حرکت می کند تغییر پذیر است.

اما آنچه بوسیله غیر به حرکت در می آید و خود متحرك نیست، چیزی است فانی. و هر چیزی که فانی باشد تغییر ناپذیر نیست. از این رو، بقطع و اطلاق چنین نتیجه می گیریم که لازم نیست هر آنچه حرکت می کند تغییر پذیرد.

بعلاوه حرکت بدون جوهر وجود ندارد، و هر جوهری یا زنده است یا زنده نیست، و آنچه زنده نباشد جامد است. اما هیچ فعلی جامد نیست. بنابراین، آنچه حرکت کند تا تغییر نپذیرد، فقط جوهر زنده تواند بود. بعلاوه هر فعلی جسم را در



مراحل حرکت می‌دهد، ازینرو، لازم نیست آنچه جسم را حرکت می‌دهد تغییرپذیر باشد. علاوه براین، حرکت جسم مستلزم زمان است، و تندتر یا کندتر حرکت کردن مربوط به جسم است، بنابراین معلوم می‌شود که چیزی هست که هم در زمان متحرك است و هم تغییر نمی‌کند. بعلاوه هر جسمی که در زمان حرکت می‌کند، اگرچه بسوی غایتی متمایل است، نه می‌تواند همه مراحل را که به آن غایت می‌انجامند در آن واحد به پایان رساند، و نه ازپیمودن آن مراحل گزیری دارد. چون جسم بوسیله هرانگیزه‌ای که حرکت داده شود نمی‌تواند کاملاً یکی باشد زیرا که می‌تواند به اجزاء تقسیم شود و هیچ جسمی بدون اجزاء نیست همچنانکه هیچ زمانی بدون فواصل وجود ندارد هرچند آن فواصل چنان کوتاه است که نمی‌توان آغازش را از انجامش بازشناخت. علاوه براین آنچه بدین گونه روی می‌دهد به انتظار وقوع احتیاج دارد. و به خاطرهای نیازمندست که بوسیله آن حتی الامکان درك شود. و انتظار درباب امور آینده است در صورتی که خاطره از امور گذشته است. اما قصد فعل متعلق به زمان حال است که بواسطه آن آینده بسوی گذشته حرکت می‌کند. و بدون خاطره نمی‌توان پایان حرکتی را که شروع شده است انتظار داشت. زیرا چگونه می‌توان توقف امری را انتظار داشت که فراموش می‌کند آغاز شده است یا اکنون در حرکت است؟ ازطرف دیگر قصد انجام فعل که حال باشد نمی‌تواند بدون انتظار پایان که آینده است، وجود داشته باشد و هرچیزی که هنوز موجود نشده و هر چیزی که قبلاً معدوم شده باشد، وجود ندارد. بنابراین، ممکن است در فعل چیزی باشد که به آن چیزهائی که هنوز وجود ندارند مربوط باشد. چند چیز می‌توانند در آن واحد در فاعل باشند، اگر چه این چند فعل پس از انجام شدن نمی‌توانند در آن واحد موجود باشند. همچنین، آنها می‌توانند در آن واحد در محرك موجود باشند، حال آنکه در متحرك نمی‌توانند موجود باشند. اما آن چیزهایی که نمی‌توانند در آن واحد موجود باشند،



و در عین حال از آینده به گذشته منتقل می شوند ، بالضروره باید متغیر باشند .

۴- از مطالب بالا استنباط کردیم که چیزی می تواند باشد که وقتی چیزهای متغیر را به حرکت درمی آورد خود تغییر نکند . زیرا وقتی قصد محرك که جسم متحرك را به غایت دلخواهش برساند تغییر نکند ، درحالی که جسم منفعل بوسیله این حرکت آن به آن تغییر می کند ، و هنگامی که قصد اجراء که واضح است تغییر نمی کند ، هم اعضای صانع را بحرکت می آورد و هم چوب یاسنگی را که تابع او است ، چه کسی ممکن است در لزوم منطقی نتیجه گفتار ما تردید کند ؟ بنابراین ، اگر روح بعنوان محرك باعث تغییر در اجسام گردد هر قدر که روح مصمم بر آن تغییر باشد ، ما نباید بپندیشیم که روح با این تصمیم ضرورتاً تغییر می کند ، یا اینکه روح می میرد . برای اینکه همراه با این تصمیم ، می تواند خاطره امور گذشته و انتظار امور آینده را ، که هیچ کدام نمی توانند بدون حیات موجود باشند ، داشته باشد . و اگرچه هیچ فنائی بدون تغییر صورت نپذیرد و هیچ تغییری بدون حرکت نباشد ، مع هذا نه تغییری موجب فنا می شود ، و نه هر حرکتی به تغییر می انجامد . زیرا ما می توانیم بگوییم که این جسم ما بیشتر بوسیله فعل به حرکت درآمده ، و بی شك تغییر کرده است خاصه به واسطه مرور زمان مع هذا هنوز نابود نشده است ، یعنی بدون حیات نیست . بنابراین از آنچه گفته شد فوراً بدین نتیجه می رسیم که روح از حیات محروم نیست ، و لولاینکه به واسطه حرکت ، تصادفاً - تغییری در آن روی داده باشد .

**فن و اصل لایتغیر اعداد ، که در روح بدون حیات وجود ندارند**

۵ - چون اگر چیزی که بدون حیات نمی تواند موجود باشد ، در ذهن بطور لایتغیر باقی باشد ، پس باید حیات نیز تا ابد در ذهن باقی بماند . زیرا در واقع



تقوم ذهن چنان است که اگر مقدمه درست باشد، نتیجه درست درمی آید. و اما مقدمه درست است. زیرا، که قطع نظر از دیگر امور، که می تواند مدعی شود که اصل [ratio] عدد تغییر پذیر است یا اینکه فنی مستقل ازین اصل [ratio] وجود دارد، یا اگر ذیفن فن را بکار نبرد فن در او وجود ندارد، یا اینکه در او است به معنایی جز اینکه در ذهن است یا اینکه می تواند در غیر ذیروح باشد، یا اینکه چیز تغییر ناپذیر نمی تواند درجایی باشد، یا فن چیزی غیر از يك اصل [ratio] است؟ زیرا هر چند گفته شود که فن مجموعه ای از اصول [rationes] است، درواقع می تواند يك اصل [ratio] خوانده شود و می توان آنرا چنین در نظر آورد. اما چه يك اصل باشد و چه مجموعه ای از اصول، باز نتیجه این است که فن تغییر ناپذیر است. بعلاوه معلوم می شود که فن نه تنها در ذهن شخص ذیفن است بلکه جز در ذهن درجای دیگری نیست، و جزء لا ینفك آن است. زیرا اگر فن از روح جدا شود یا درجایی غیر از روح خواهد بود، یا درجائی نخواهد بود، یا بی درنگ از روح در خواهد گذشت. اما همچنانکه محل هیچ فنی بدون حیات نیست، هیچ حیاتی که بر پایه يك اصل [ratio] باشد جز در روح در هیچ جایی وجود ندارد. علاوه براین، آنچه وجود دارد نمی تواند لامکان باشد و هیچ نا متغیری هم نمی تواند در هیچ زمانی معدوم شود. اما اگر فن از ذهنی به ذهن دیگر بگذرد، يك ذهن را ترك خواهد کرد و در دیگر ذهن ساکن خواهد شد، بنابراین هیچکس فنی را به دیگری یاد نخواهد داد مگر با از دست دادن آن فن علاوه براین، هیچکس استاد نخواهد شد مگر بواسطه فراموشکاری استادش یا مردن وی. اگر این فرض ها بالکل باطل و کاذب باشند - چنانکه هستند - پس روح بشر فنا ناپذیر است.

۶- و اگر در واقع فن در يك زمانی وجود داشته باشد، در روحی که به سبب



فراموشکاری و جهل خود مشخص است وجود ندارد. نتیجه این استدلال چیزی به - بقاء روح نمی افزاید، مگر آنکه گفتار قبلی را بطریق زیر رد کنیم که یا چیزی در روح هست که در زمان حال به اندیشه در نمی آید، یا اینکه وقتی يك روح تعلیم یافته فقط درباره هندسه، می اندیشد دیگر فن موسیقی در آن وجود ندارد. اما شق اخیر نادرست است. از اینرو شق سابق درست است. بعلاوه روح درك نمی کند که حاوی چیزیست مگر آنکه آن چیز به اندیشه در آید. بنابراین ممکن است چیزی در روح وجود داشته باشد اما روح وجود آنرا در خود درك نکند. ولی مادام که در روح است این تأثیری ندارد. چرا که اگر روح به چیزهای دیگری مشغول شده باشد، و این اشتغال چنین بطول انجامیده باشد که روح نتواند توجهش را به چیزهایی که قبلاً به اندیشه در آمده باز گرداند، این امر فراموشی یا جهل خوانده می شود. اما چون وقتی که ما با خود تعقل می کنیم یا وقتی که دیگری از ما درباره فنون ذوقی معینی بامهارت تحقیق می کند، اموری را کشف می کنیم که در جای دیگری جز روح کشف نمی شوند، و چون کشف کردن آفریدن یا سبب شدن نیست، چه در غیر این صورت روح از راه کشف موقت سبب پیدایش امور مؤبد می گردید (زیرا که روح غالباً اموری را کشف می کند، همچون اصل [ratio] دایره یا هر چیز دیگری از این قبیل در فنون، که به عنوان اینکه زمانی معدوم یا در شرف معدوم شدن بوده است شناخته نمی شود)، پس همچنین واضح است که روح انسان باقی است و همه اصول [rationes] حقیقی در زوایای آن نهفته اند، اگرچه، یا بسبب جهل و یا بسبب فراموشی به نظر می رسد که روح شامل آنها نیست، یا اینکه آنها را از دست داده است.



### روح چنان تغییر نمی‌کند که ماهیت خود را از دست بدهد

۷- اما اکنون بینیم که قول به تغییر پذیری روح را تا چه حد باید بپذیریم. چون اگر روح موضوع باشد و فن حال در آن واگر موضوع نتواند تغییر کند مگر آنکه آنچه در آن حال است نیز تغییر کند، چه کسی می‌تواند باور بدارد که فن و اصل [ratio] تغییر ناپذیرند، هرگاه معلوم شود که روح که محل و موضوع آنهاست تغییر پذیر است؟ بعلاوه چه تغییری بزرگتر از این است که چیزی به ضد خود مبدل شود؟ و چه کسی منکر این است که روح لااقل زمانی عاقل و زمانی کودن می‌شود؟ بنابراین بینیم آن چیزی را که تغییر روح خوانده می‌شود به چند معنی می‌توان تلقی کرد. بنظر من دو جنس از این تغییرات کاملاً واضح و یا اقلأً برای ما کاملاً روشن است اگرچه انواع متعدد دارد. زیرا گفته می‌شود که روح یا بر حسب انفعالات جسم و یا بر حسب انفعالات خود تغییر می‌کند. بر حسب انفعالات جسم چون پیری، بیماری، اندوه، کار، نفرت و امیال شهوانی، بر حسب انفعالات خود چون هیجان، لذت، ترس اضطراب، تلاش- یا آموزش.

۸- این تغییرات اگر لزوماً همه‌شان دلیل فنای روح نباشند، به هیچ روی نباید از يكايك آنها بطور مجزا بیم داشت، بلکه باید دید که آیا آن تغییرات با استدلال قبلی ما مبنی بر متابعت التزامی حال از موضوع در تغییر مخالف هستند یا نه. و اما با آن مخالف نیستند، زیرا در صورت تغییری درباره موضوع چنین می‌گوییم که با آن تغییر نام موضوع نیز کاملاً تغییر کند. چه اگر رنگ موم از سپیدی به سیاهی مبدل شود، باز هم موم است، همچنین است وقتی که پس از مربع بودن گرد و پس از نرمی سخت و پس از گرمی سرد شده باشد. همه این تغییرات در موضوع رخ می‌دهد،



و موضوع همان موم است . لیکن با روی دادن این تغییرات ، موم بودن موم کم یا بیش نمی شود . بنا بر این برخی تغییرات ممکن است در موضوع روی دهد ، و در عین حال ماهیت و نام آن موضوع تغییر نکند . اما اگر آن چیزهایی که در موضوع هستند آنقدر تغییر کنند که دیگر آنرا نتوان موضوع خواند ، چنانکه مثلاً موم بر اثر گرمای آتش به بخار مبدل گردد و دچار چنان تغییری شود که به درستی فهمیده شود که موضوع تغییر کرده ، زیرا قبلاً موم بوده و دیگر موم نیست . پس با هیچ نوع استدلالی - از هر گونه که باشد - نمی توانیم خودمان را قانع کنیم که هیچ يك از آن چیزهایی که به سبب ماهیت موضوع در موضوع بودند ، اکنون بر جای مانده باشند .

۹ - در نتیجه ، اگر همچنانکه فوقاً گفتیم ، روح موضوعی باشد که عقل لا ینفک در آنست ( بحکم همان ضرورتی که معلوم می دارد در موضوع حال است ) نه روح می تواند غیر زنده باشد ، و نه عقل می تواند در روحی باشد که فاقد حیات است ، و عقل باقی است ، لذا روح نیز جاویدان است . زیرا که اگر موضوع و محل روح وجود نمی داشت روح مطلقاً به هیچ روی نمی توانست تغییر ناپذیر بماند . این تغییر پذیری زمانی روی می دهد که تغییر روح چنان عظیم باشد که ماهیت آنرا نابود کند ، یعنی آنرا ناگزیر از مردن سازد . بعلاوه ، هیچيك از آن تغییراتی که عارض روح می شوند ، خواه از راه جسم و خواه از راه خود روح ( هر چند در اینک تغییر از راه خود روح ، رخ دهد ، یعنی خود روح علت آن باشد تردید اندك نیست ) سبب از میان رفتن ماهیت روح نمی شوند . بنا بر این ، نه از خود آنها باید بیم داشت و نه از مخالفت آنها با استدلال ما .



## عقل نامتغیر

چه در روح باشد چه همراه روح ، و چه روح در آن باشد ،  
نمی تواند از آن روح جدا گردد

۱۰ - از اینرو من می بینم که عاقلان باید جهد کنند تا بدانند که عقل چیست و به چند طریق می توان آنرا تعریف کرد چنانکه بر حسب جمیع حالات ، و با در نظر گرفتن بقاء روح بتواند استوار بماند . عقل آن جنبه ای از روح است که حقیقت را فی نفسه درك می کند و نه بواسطه جسم ، یا عقل عبارت است از اندیشیدن در باره حقیقت بی واسطه جسم ، یا عقل خود آن حقیقتی است که به اندیشه در می آید . هیچکس تردید نمی کند که بنابر تعریف نخست عقل در خود روح است . در باره تعریف دوم و سوم می توان تردید کرد ولی حتی بنابر تعریف دوم نیز عقل بدون روح نمی تواند وجود داشته باشد . در خصوص تعریف سوم مسأله عمده اینست که آیا حقیقتی که بوسیله روح و بدون واسطه جسم درك می شود فی نفسه وجود دارد و در روح نیست ، یا اینکه بدون روح می تواند وجود داشته باشد ؟ بعلاوه حقیقت در هر حالتی که باشد ، روح نمی تواند آنرا فی نفسه به اندیشه در آورد ، مگر به وسیله يك نوع ارتباط با آن . زیرا که ما هر چیزی را به اندیشه در آوریم یا آنرا از راه تفکر درك می کنیم یا از راه حس و یا از راه فهم . اما آن چیزهایی که از راه حس ادراك می شوند ، در همان حال ما احساس می کنیم که آنها خارج از ما هستند ، و در جایهایی گنجانیده شده اند که ثابت شده است جدا از آن جایها آنها را نمی توان ادراك کرد . اما آن چیزهایی که به اندیشه در می آیند چنان نیستند که فکر ما جای دیگری برای آنها قائل باشد جز در همان روحی که در باره شان می اندیشد . زیرا در همان هنگام نیز چنان اندیشده می شوند که در جای بی نیستند .



۱۱- در نتیجه ، ارتباط میان روح که ادراك می کند و حقیقتی که بوسیله روح ادراك می شود یا چنان است که روح موضوع است و حقیقت حال در آن یا از طرف دیگر حقیقت موضوع است و روح حال در آن یا اینکه هر کدام جوهری است. گذشته از آن اگر ارتباط از نوع نخست باشد ، روح مانند عقل بنا به برهان سابق باقی است ، زیرا که عقل در چیزی جز موجود زنده نمی تواند وجود داشته باشد . همین ضرورت در ارتباط نوع دوم نیز برقرار است . زیرا اگر حقیقت که عقل خوانده می شود چنانکه ظاهر است شامل چیز تغییر پذیری نباشد پس آنچه حال در آن است نیز تغییر نمی کند . بنا بر این اشکال عمده در نوع سوم است . زیرا اگر روح يك جوهر باشد و عقل جوهری دیگر پیوسته بدان ، آنکه بقاء اولی و فناء دومی را ممکن بداند باطل نگفته است . اما واضح است که مادام روح از عقل جدا نشود و با آن مربوط بماند ضرورتاً روح زنده است . اما با چه نیروئی می توان آنرا از عقل جدا ساخت ؟ با نیروئی جسمانی ، که قدرتش کمتر ، اصلش پست تر و نظمش پریشان تر است ؟ هرگز . پس با نیروی حیاتی ؟ اما چگونه ؟ آیا يك روح توانا تر نمی تواند در باره عقل بیندیشد ، بی آنکه روح دیگری را از آن منتزع سازد ؟ اگر همه ارواح تفکر کنند ، در هیچ روح متفکری عقل نقصان نمی یابد ، و از آنجا که چیزی توانا تر از خود عقل - که تغییر ناپذیرترین چیزهاست - وجود ندارد به هیچ وجه روحی وجود نخواهد داشت که به عقل پیوسته نباشد و در عین حال از روح پیوسته به عقل توانا تر باشد . باقی می ماند اینکه ، یا عقل خود را از روح جدا می کند ، یا اینکه روح به میل خود جدا می شود . اما در عقل بخل وجود ندارد ، و بنا بر این عقل خود را وقف لذت روح می کند و بعلاوه ، هرچه را عقل به خود متصل می سازد بودن آنرا سبب می شود ، و بودن ضد نبودن است . بعلاوه ، قول به اینکه روح از عقل به میل خود جدا می شود بس باطل است ، ولو اینکه جدائی متقابل چیزهای غیر واقع در مکان ، ممکن باشد . در حقیقت این مطلب



را در رده‌مۀ دلائلی که خودمان در پاسخ اعتراضات دیگر آوردیم می‌توان گفت . پس حقیقت امر چیست ؟ آیا باید بدین نتیجه رسید که روح باقی است ؟ یا ، در عین حالی که نتواند از عقل جدا شود ، می‌توان نابودی آنرا ممکن دانست ؟ اما اگر قدرت عقل خود بوسیلهٔ ارتباطش با روح بر روح اثر کند ( و نمی‌تواند اثر نکند ) پس بی‌درنگ سبب می‌شود که هستی به روح منسوب می‌شود . زیرا که تا حد زیادی خود عقل است که در آن اعلیٰ مرتبۀ ثبات به اندیشه درمی‌آید . بنابراین ، هر چیزی که عقل ذاتاً بر آن اثر کند ، بوجهی وجود خواهد یافت . ازینرو ، روح نمی‌تواند نابود گردد ، مگر آنکه از عقل جدا شود ، و چنانکه در بالا ثابت کردیم نمی‌تواند از عقل جدا شود و بنابراین نمی‌تواند از میان برود .

### و اگر روح بسوی نقصان میل کند ، باز هم بدین جهت از میان نخواهد رفت

۱۲- اما همان‌روی گرداندن روح از عقل که بوسیلهٔ آن کودنی عارض روح می‌گردد بدون راه یافتن نقصان در روح نمی‌تواند روی دهد . زیرا اگر روح آنگاه که بسوی عقل می‌گراید و جزء ماهیت آن می‌شود و ملتصق بدان امر لا یتغیری می‌گردد که نخستین و بزرگترین حقیقت است - هستی بیشتری می‌یابد ، وقتی که از عقل روی برتابد هستی کمتری خواهد یافت و این نقصان خواهد بود . بعلاوه هر نقصانی بسوی هیچ (عدم) میل می‌کند ، و به نظر ما هر گز فنائی کاملتر از این نیست که چیزی به هیچ مبدل گردد . بنابراین میل بسوی هیچ (عدم) میل بسوی فنا است . مشکل می‌توان گفت که چرا این امر در روحی که نقصان در آن راه می‌یابد ، روی نمی‌دهد . ما مطالب فوق را تصدیق می‌کنیم ، اما تصدیق نداریم که لازمۀ آن این باشد که آنچه به هیچ (عدم) میل کند از میان می‌رود یعنی به هیچ می‌رسد . چنین حالتی را می‌توان در جسم نیز مشاهده کرد . زیرا که هر جسمی جزو عالم محسوس است ، و بدین جهت هر چه



حجیمتر باشد و فضای بیشتری اشغال کند ، به کل عالم نزدیکتر است ، و هرچه بیشتر چنین باشد بزرگترست . زیرا کل بزرگتر از جزء است . ازینرو ضرورتاً وقتی کم می شود کوچکتر می گردد ، یعنی وقتی که کم می شود دچار نقصان می گردد . علاوه براین ، هرگاه - مقداری از آنرا قطع کنند و برگیرند ، کم می گردد و ازاینجا نتیجه می گیریم که به سبب چنین کاهشی به نیستی میل می کند . اما هیچ قطع و تجزیه ای به نفس نیستی نمی انجامد . زیرا هر جزئی که باقی بماند جسمی است و هر جسمی جائی را در فضا اشغال می کند . و این ممکن نخواهد بود ، مگر آنکه آن جسم دارای اجزائی باشد تا بشود آنرا الاغیرالنهایه به آن اجزاء پخش کرد . بنا براین می تواند تا ابد به اجزاء بی نهایت تقسیم گردد ، و لذا می تواند کاهش یابد و بسوی نیستی میل کند ، اما هرگز به نیستی نتواند رسید . علاوه بر این همین امر در مورد خود مکان و هر قسم فاصله ای نیز قابل تصدیق است . زیرا مثلاً با برداشتن نیمی از فاصله بین دو حد و آنگاه برداشتن نیمی از فاصله باقی مانده ، و ادامه دادن این عمل فاصله کاهش می یابد و آن دوحد به یکدیگر نزدیک می شود و لیکن هرگز بهم نخواهند رسید . علیهذا بطریق اولی بیمی از نابود شدن روح از این راه نباید داشت ، چرا که روح بهتر و زنده تر از جسم است .

همچنانکه ماهیت جسم را نمی توان از جسم گرفت  
ماهیت روح را نیز نمی توان از روح جدا کرد

۱۳ - اما اگر علت وجودی جسم در ماده جسم نباشد ، بلکه در صورت آن باشد ( و این موضوع به دلیل متقن اثبات شده است ، زیرا که جسم هرچه صورت بهتر و کمال بیشتر داشته باشد عالی تر است ، و هرچه بی شکل تر و زشت تر باشد ، حقیرتر است ، و این نقص نه بسبب از دست دادن ماده حاصل می گردد - که درباره آن بعد کفایت بحث شده است - بلکه بسبب محرومیت از صورت روی می دهد ) پس این موضوع باید مورد



را در رده‌مۀ دلائلی که خودمان در پاسخ اعتراضات دیگر آوردیم می‌توان گفت . پس حقیقت امر چیست ؟ آیا باید بدین نتیجه رسید که روح باقی است ؟ یا ، در عین حالی که نتواند از عقل جدا شود ، می‌توان نابودی آنرا ممکن دانست ؟ اما اگر قدرت عقل خود بوسیلهٔ ارتباطش با روح بر روح اثر کند ( و نمی‌تواند اثر نکند ) پس بی‌درنگ سبب می‌شود که هستی به روح منسوب می‌شود . زیرا که تا حد زیادی خود عقل است که در آن اعلی مرتبۀ ثبات به اندیشه درمی‌آید . بنابراین ، هر چیزی که عقل ذاتاً بر آن اثر کند ، بوجهی وجود خواهد یافت . ازینرو ، روح نمی‌تواند نابود گردد ، مگر آنکه از عقل جدا شود ، و چنانکه در بالا ثابت کردیم نمی‌تواند از عقل جدا شود و بنابراین نمی‌تواند از میان برود .

### و اگر روح بسوی نقصان میل کند ، باز هم بدین جهت از میان نخواهد رفت

۱۲- اما همان‌روی گرداندن روح از عقل که بوسیلهٔ آن کودنی عارض روح می‌گردد بدون راه یافتن نقصان در روح نمی‌تواند روی دهد . زیرا اگر روح آنگاه که بسوی عقل می‌گراید و جزء ماهیت آن می‌شود و ملتصق بدان امر لایتغیری می‌گردد که نخستین و بزرگترین حقیقت است - هستی بیشتری می‌یابد ، وقتی که از عقل روی برتابد هستی کمتری خواهد یافت و این نقصان خواهد بود . بعلاوه هر نقصانی بسوی هیچ (عدم) میل می‌کند ، و به نظر ما هر گز فنائی کاملتر از این نیست که چیزی به هیچ مبدل گردد . بنابراین میل بسوی هیچ (عدم) میل بسوی فنا است . مشکل می‌توان گفت که چرا این امر در روحی که نقصان در آن راه می‌یابد ، روی نمی‌دهد . ما مطالب فوق را تصدیق می‌کنیم ، اما تصدیق نداریم که لازمهٔ آن این باشد که آنچه به هیچ (عدم) میل کند از میان می‌رود یعنی به هیچ می‌رسد . چنین حالتی را می‌توان در جسم نیز مشاهده کرد . زیرا که هر جسمی جزو عالم محسوس است ، و بدین جهت هر چه



حجیمتر باشد و فضای بیشتری اشغال کند ، به کل عالم نزدیکتر است ، و هرچه بیشتر چنین باشد بزرگترست . زیرا کل بزرگتر از جزء است . ازینرو ضرورتاً وقتی کم می شود کوچکتر می گردد ، یعنی وقتی که کم می شود دچار نقصان می گردد . علاوه براین ، هرگاه - مقداری از آنرا قطع کنند و برگیرند ، کم می گردد و ازاینجا نتیجه می گیریم که به سبب چنین کاهشی به نیستی میل می کند . اما هیچ قطع و تجزیه ای به نفس نیستی نمی انجامد . زیرا هر جزئی که باقی بماند جسمی است و هر جسمی جائی را در فضا اشغال می کند . و این ممکن نخواهد بود ، مگر آنکه آن جسم دارای اجزائی باشد تا بشود آنرا الاغیرالنهایه به آن اجزاء پخش کرد . بنا براین می تواند تا ابد به اجزاء بی نهایت تقسیم گردد ، و لذا می تواند کاهش یابد و بسوی نیستی میل کند ، اما هرگز به نیستی نتواند رسید . علاوه بر این همین امر در مورد خود مکان و هر قسم فاصله ای نیز قابل تصدیق است . زیرا مثلاً با برداشتن نیمی از فاصله بین دو حد و آنگاه برداشتن نیمی از فاصله باقی مانده ، و ادامه دادن این عمل فاصله کاهش می یابد و آن دوحد به یکدیگر نزدیک می شود و لیکن هرگز بهم نخواهند رسید . علیهذا بطریق اولی بیمی از نابود شدن روح از این راه نباید داشت ، چرا که روح بهتر و زنده تر از جسم است .

**همچنانکه ماهیت جسم را نمی توان از جسم گرفت  
ماهیت روح را نیز نمی توان از روح جدا کرد**

۱۳ - اما اگر علت وجودی جسم در ماده جسم نباشد ، بلکه در صورت آن باشد ( و این موضوع به دلیل متقن اثبات شده است ، زیرا که جسم هرچه صورت بهتر و کمال بیشتر داشته باشد عالی تر است ، و هرچه بی شکل تر و زشت تر باشد ، حقیرتر است ، و این نقص نه بسبب از دست دادن ماده حاصل می گردد - که درباره آن بعد کفایت بحث شده است - بلکه بسبب محرومیت از صورت روی می دهد ) پس این موضوع باید مورد



بحث و تحقیق قرار گیرد، تا کسی ادعا نکند که روح بواسطه کاهش صورت نابود می‌شود، زیرا اگر بنا باشد روح وقتی که کودن می‌شود از بخشی از صورت خود محروم بماند، ممکن است تصور شود که این محرومیت روح از صورت، خود افزایش تواند یافت تا جایی که روح بالمره عاری از صورت شود و بواسطه این مصیبت به نیستی تنزل کند و نابود گردد. از اینرو اگر ما بتوانیم ثابت کنیم که حتی جسم رانیز نمی‌توان از آن چه بدان جسم است جدا ساخت، شاید بتوانیم اینرا بدرستی بپذیریم که روح را بطریق اولی نمی‌توان از آن چه بدان روح است باز گرفت. زیرا هر کسی که دقیقاً تأمل کند، اعتراف خواهد کرد که هر گونه روحی بر هر جسمی رجحان دارد.

۱۴ - پس، آغاز برهان ما این باشد که هیچ چیزی خود را نمی‌آفریند و به وجود نمی‌آورد، مگر آنکه مقدم بر موجودیت خود باشد: اگر فرض دوم نادرست باشد، اولی درست است. از طرف دیگر، آن چه آفریده یا مولود دیگری نیست و معیناً وجود دارد، باید جاویدان باشد. هر که این طبیعت و این علو مرتبه را به جسم نسبت دهد، فی الحقیقه سخت در اشتباه است. اما چرا مشاجره کنیم؟ زیرا اگر آن صفت را به جسم نسبت دهیم، بطریق اولی ناگزیریم آن را به روح بیشتر نسبت دهیم. پس اگر جسمی جاویدان باشد، هیچ روحی نیست که جاویدان نباشد، زیرا می‌دانیم که هر روحی باید از هر جسمی برتر باشد، و چیزهای ابدی برتر از چیزهای غیر ابدی است. اما اگر حقاً گفته شود که جسم مصنوع است، باید دانست که، جسم بوسیله صانعی ساخته شده و سازنده جسم پست تر از جسم نیست. زیرا که صانع پست تر قدرت آنرا ندارد که به آنچه می‌سازد ماهیت عطا کند. اما سازنده جسم و جسم یکسان هم نیستند، زیرا برای سازنده لازم است که برای ساختن، چیزی بهتر از آنچه می‌سازد داشته باشد. زیرا که ماقایل به این قول سخیف نیستیم که مولد همان چیزیست



که بوسیله خود او تولید می شود. بنابراین ، جسمی کامل ، بوسیله نیروئی قوی تر و بهتر و یا لااقل غیر جسمانی ساخته شده است . چرا که اگر جسمی بوسیله جسم ساخته شود ، ساختمانش نمی تواند کامل باشد ، زیرا همچنانکه در آثار سخن بیان داشتیم ، هیچ چیز بوسیله خودش ساخته نمی شود . بعلاوه این نیرو یا حقیقت غیر جسمانی ، همانگونه که تمام جسم را به وجود آورده است ، تمام آنرا بوسیله نیروی پایدار خود حفظ می کند . زیرا که آن نیروی غیر جسمانی ، چیزی را نمی سازد که بعداً ناپدید گردد و آنرا ترك کند . در واقع آن جوهری که جسم نیست ، اگر بتوان گفت ، در فضا به حرکت در نمی آید تا بتواند از آن جوهری که در مکان واقع است جدا شود . و این نیروی مؤثر نمی تواند عاطل باشد بلکه حافظ مصنوع خویش است ، و نمی گذارد که آن مصنوع صورتی را که بدان موجود است تاحدی که موجود است از دست بدهد . زیرا از آنجا که مصنوع قائم بذات نیست ، اگر موجود آن ، ویرا ترك گوید ، بی درنگ نابود خواهد شد و نمی توان گفت که هنگام ساخته شدن جسم ، نیرویی بدان داده شده تا هرگاه صانع آن را ترك گوید وی همچنان برجای باشد .

۱۵ - و اگر چنین باشد ، روح که آشکارا از جسم برترست نیروی بیشتری دارد و بدینگونه ثابت می شود که روح ، اگر بتواند قائم بذات باشد باقی است . زیرا هر آنچه بدین طریق وجود داشته باشد ، باید فساد ناپذیر باشد ، و بنابراین نتواند نابود گردد ، چون هیچ چیزی خود را ترك نمی گوید . اما تغییر پذیری جسم واضح است و حرکت تمام جسم دلالت کافی بر آن دارد . از این رو ، تا آنجا که درباره چنین حقیقتی تحقیق میسر است ، محققان دقیق درمی یابند که تغییر پذیری منظم از آن چه تغییر ناپذیر است تقلید می کند . بعلاوه ، چیزی که قائم بذات است به چیزی نیاز ندارد و حتی به حرکت محتاج نیست ، چونکه مایحتاج خود را در خود دارد ، زیرا هر حرکتی بسوی چیز



دیگری است که جبران نقص شیء متحرك را می نماید . بنا براین ، شکل در تمام جسم حاضرست و حقیقت برتری که آنرا ساخته است ، وجود و دوام آنرا تضمین می کند . از این رو آن تغییر پذیری ماهیت جسم را از بین نمی برد ، بلکه سبب می شود که جسم بوسیله يك حرکت منظم از صورتی به صورت دیگر درآید . زیرا هیچیک از اجزاء آن را نمی توان به هیچ مبدل ساخت ، زیرا آن نیروی مؤثر با قدرت خود ، که نه فعال و نه غیر فعال است متوجه کل است و از این رو جسم تا حدی که وجود دارد دارای همان ماهیتی است که بوسیله آن نیرو کسب کرده است . این امر مجاز می دارد که جسم دارای همه صفاتی که آن نیرو بدومی بخشد ، تا آنجا که می بخشد باشد . در نتیجه هیچکس آنقدر عاری از عقل نیست که بهتری روح را از جسم مسلم نداند ، یا اگر این را تصدیق کرد ، چنین پندارد که برای جسم اتفاق نمی افتد که ماهیت خود را از دست بدهد . اما برای روح ممکن است چنین چیزی روی دهد . اگر چنین اتفاقی روی ندهد ، و روح نتواند وجود داشته باشد ، مگر آنکه زنده باشد ، به یقین روح هرگز نتواند مرد .

### روح زندگی است و بنا براین نمی تواند فاقد زندگی باشد

۱۶- اگر کسی بگوید که روح نباید از آن تباهی بیم کند که در آن ، بودها نابود می شوند ، بلکه باید از آن حالتی بترسد که ما چیزهای فاقد حیات را در آن حالت مرده می خوانیم ، چنین کسی باید متوجه باشد که هیچ چیزی وجود ندارد که فاقد ذات خود باشد . بعلاوه ، روح نوعی زندگی است ، بنا بر این آنچه روح دارد زنده است . اما هر جمادی که قابلیت زنده شدن را داشته باشد مرده ، یعنی محروم از زندگی شناخته می شود . از این رو روح نمی تواند بمیرد . زیرا که اگر چیزی بتواند فاقد حیات باشد آن چیز روح نیست که سبب حیات است ، بلکه چیزی است



که حیات یافته است . اگر این گفته باطل باشد ، روح بطریق اولی نباید از این گونه نابودی بیمی داشته باشد ، زیرا مسلم است که از نابودی زندگی نباید بیمناک بود . زیرا اگر هنگامی که حیات روح را ترك می گوید ، روح کلاً بمیرد ماهمان حیاتی را که روح ترك گفته بسی بهتر از خود روح بعنوان روح می شناسیم ، چونکه دیگر روح نه آن چیزی است که حیات آنرا ترك گفته ، بلکه خود آن حیات است که ترك گفته است . زیرا که اگر گفته شود که چیز مرده آن است که حیات آنرا ترك گفته باشد ، منظور آن است که روح آن را ترك گفته است . بعلاوه ، این حیاتی که میرندگان را ترك می گوید ، خود روح است ، و روح خود را ترك نمی گوید ، بنا بر این روح نمی میرد .

### روح نظام جسم نیست

۱۷- مگر این که شاید ما مجبور باشیم معتقد شویم که حیات نظام [temperatio] جسم است ، چنانکه گروهی بر این عقیده اند . اگر آنها می توانستند آن چیزهائی را که حقیقتاً وجود دارند و بهنگام خلاصی و تزکیه روح ، از عادت جسمها تغییر نپذیر باقی می مانند ، ببینند ، هرگز چنین چیزی بنظرشان نمی رسید . زیرا کیست که نیک در خویشتن نگریسته و در نیافته باشد که هر چه در باره چیزی بیشتر بجد بیندیشد ، بیشتر می تواند توجه روح را از حواس منحرف سازد و برگرداند ؟ اگر روح نظام جسم می بود ، مطلقاً این امر اتفاق نمی افتاد . زیرا چیزی که خود ماهیتی ندارد و جوهر نیست ، بلکه مانند رنگ و شکل حال در جسم است ، به هیچ روی نمی کوشد که برای ادراک معقولات ، خود را از آن جسم جدا سازد ، و فقط تا آن حد که می تواند چنین کاری بکند قادر می بود که در معقولات نظر کند و از دیدن آنها بهتر و عالی تر گردد . در حقیقت شکل یا رنگ یا همین نظام جسم که مزاجی است از چهار



طبعی که جسم را تشکیل می‌دهند ، به هیچ روی نمی‌توانند از آنچه بنحو لا ینفک حال در آن هستند جدا شوند . آن اموری که روح بهنگام اعراض از جسم در باره‌شان می‌اندیشد ، در مقام مقایسه با اینها که گفتیم کاملاً جسمانی نیستند ، و معیناً وجود دارند و وجودشان به مرتبه شدت است زیرا که همواره خود را به يك حالت حفظ می‌کند . چه هیچ از این باطل تر نیست که بگوئیم - چیزهائی که به چشم می‌بینیم وجود دارند ، اما آنها که به عقل درمی‌یابیم وجود ندارند ، زیرا تردید در تفوق فوق - القیاس عقل بر دیده ظاهر احمق است . بعلاوه ، در عین حالی که این معقولات خود را به يك حال حفظ کرده‌اند ، وقتی که روح آنها را می‌بیند بخوبی نشان می‌دهد که به طریقی معجزه آسا و همچنین غیر جسمانی یعنی خارج از امکان بدانها پیوسته است . زیرا یا آنها در روح اند یا روح در آنهاست . و هر کدام از این دو صورت صحیح باشد ، یا یکی حال در دیگری است ، یا هر کدام جوهری مستقل اند . حال اگر شق نخست صحیح باشد روح مانند رنگ و شکل حال در جسم نیست ، زیرا که روح یا خود جوهر است یا در جوهر دیگری قرار دارد که جسم نیست . و اما اگر شق دوم صحیح باشد ، روح مانند رنگ حال در جسم نیست ، زیرا که روح جوهر است . علاوه بر این ، نظام جسم حال در جسم است ، همانگونه که رنگ چنین است ، بنابراین ، روح نظام جسم نیست ، بلکه روح زندگی است . هیچ چیزی ذات خود را ترك نمی‌گوید ، و هر چیزی که حیات آنرا ترك گوید می‌میرد . بنابراین ، روح نمی‌میرد .

با اینکه راستی علت وجودی روح است معیناً روح بواسطه  
دروغ که ضد راستی است نابود نمی‌شود

۱۸ - و نیز از طرف دیگر ، اگر باید از چیزی بیم داشت ، آن چیز این است که ممکن است روح از راه نقصان نابود گردد ، یعنی ممکن است از صورت واقعی



وجود محروم ماند . اگرچه بنظر من در این باره به قدر کفایت سخن گفته شده و با استدلالی روشن نشان داده شده است که چنین چیزی شدنی نیست ، مع هذا باید متوجه بود که این بیم را سببی نیست جز اینکه اذعان کرده باشیم که روح کودن بطور ناقص وجود دارد ، در حالی که ذات روح عاقل کاملتر و قطعی تر است . اما اگر ، چنانکه شکی نیست ، عاقلترین صورت روح هنگامی ظاهر میشود که روح به حقیقت لایتغیر بنگرد و عشقی آسمانی سخت دراو درآویزد ، و اگر تمام اشیاء در هر حالی که وجود دارند قائم به ذاتی هستند که اعلی و اعظم مراتب وجود را داراست پس روح یا قائم به آن ذات است و یا وجودش قائم بذات خویشتن است . اما اگر وجودش قائم بذات باشد چون خود علت خویشتن است و هرگز خود را ترك نمی گوید ، لذا هرگز نابود نمیشود ، چنانکه در بالا نیز بحث کردیم . اما اگر ما وجودمان ناشی از آن ذات است ، پس لازم است دقیقاً تحقیق کنیم که چه چیزی می تواند ضد آن باشد تا ماهیتی را که آن ذات به روح میبخشد از او سلب کند . پس آن ضد چیست ؟ شاید که کذب باشد زیرا که ذات اصلی حقیقت است . اما معلوم است و به وضوح ثابت شده که کذب تا به چه حدی میتواند روح را بیازارد ، آیا کذب میتواند آزاری بیش از فریب دادن داشته باشد ؟ و آیا تا کسی زنده نباشد میتواند فریفته شود ؟ بنابراین کذب نمیتواند روح را نابود سازد . اما اگر آنچه ضد حقیقت است نتواند ماهیتی را که حقیقت به روح داده از آن سلب کند ، ( زیرا که حقیقت بدین ترتیب تسخیرنا پذیرست ) پس دیگر چه چیزی ممکن است یافت شود که بتواند ماهیت روح را از آن سلب کند ، مسلماً هیچ چیز ، زیرا که هیچ چیزی توانا تر از احد ضدین نیست که آنچه را ضد دیگر پدید آورده است از آن سلب کند .



### برای حقیقتی که روح قائم بآن است مادام که وجود دارد ضدی نیست

۱۹ - اما فرض کنید ماضد حقیقت را میجوئیم - نه حقیقت به عنوان ضد بطلان بلکه حقیقت به عنوان اعلی و اعظم مرتبه وجود را. ( هر چند وجود حقیقت بدین معنی تا حدی است که - حقیقت است - اگر آنچه را که همه امور به واسطه آن حقیقت دارد ، حقیقت بنامیم هر مرتبه‌ای از وجود باشد ، از آن جهت موجود است که حقیقت دارد ) . مع هذا من به هیچ روی از آن چه این به چنین وضوحی به من القاء می کند احتراز نخواهم جست . زیرا که اگر ضدی برای هیچ ذاتی از آن حیث که ذات است وجود نداشته باشد ، پس بطریق اولی ضدی برای ذات نخستین من حیث آنه ذات وجود نخواهد داشت . بعلاوه مقدمه صحیح است ، زیرا که ذات به هیچ جهت جز موجودیت خود وجود ندارد . بعلاوه ، بودن ضدی بجز نبودن ندارد : از این رو ضد ذات هیچ است ، بنابراین هیچ چیزی به هیچ روی نمیتواند بعنوان ضد آن جوهری که وجود آن اقدم و اعلی بر هر وجودی است وجود داشته باشد . اگر روح اصل ذات خود را مدیون آن ذات باشد ( زیرا که چون آن را از خود [ex se] ندارد ، نمیتواند آنرا جز از آن چیزی که برتر از خود روح است داشته باشد ) ، پس چیزی وجود ندارد که روح بوسیله آن بتواند وجودش (بودنش) را از دست بدهد، زیرا هیچ ضدی برای آن چیزی که روح وجود خود را مدیون او است وجود ندارد. لذا روح نمی تواند از بودن بازایستد . اما چون روح بسبب روی کردن به آن چیزی که بواسطه آن وجود دارد دارای عقل است ، همچنان وقتی که از آن روی برتافت می تواند این عقل را از دست بدهد . زیرا که روی برتافتن ضد روی کردن است . اما آنچه روح از چیزی که ضدی برای آن نیست دارد، نه چیزی است که بتواند از دست بدهد. بنا براین روح نمی تواند نابود شود .



## و روح به جسم مبدل نمی‌گردد

۲۰ - در اینجا ممکن است این سؤال پیش آید که آیا روح باقی به ذات پست‌تری مبدل نمی‌گردد؟ زیرا ممکن است چنین به نظر برسد و چندان هم نا موجه نباشد که بنا به این استدلال روح نمی‌تواند به نیستی برسد، اما شاید به جسم مبدل گردد، زیرا اگر آنچه قبلاً روح بوده مبدل به جسم شود، کلاً معدوم نگشته است. اما این امر غیر ممکن است مگر آنکه روح خود آنرا بخواهد و یا بوسیله چیز دیگری مجبور شود. معیناً روح با‌الضرورة قادر نخواهد بود مبدل به جسم شود، ولو اینکه آن را بخواهد، یا مجبور گردد. زیرا اگر روح مبدل به جسم شده باشد می‌توان چنین نتیجه گرفت که یا خود خواسته یا مجبور شده است، و لیکن ضرورتاً لازم نمی‌آید که اگر روح بخواهد یا مجبور شود جسم می‌گردد. بعلاوه هرگز نمی‌خواهد جسم شود، زیرا آنچه روح در باره جسم می‌خواهد این است که آن را تصرف کند، یا زنده بدارد، یا شکل معینی بدان بدهد، یا به طریقی نگران آن باشد. بعلاوه اگر روح از جسم بهتر نباشد، هیچیک از این امور ممکن نیست. اما اگر روح، جسم باشد، نتیجتاً از جسم بهتر نخواهد بود. بنا بر این، روح آرزوی جسم بودن نخواهد داشت. و بر این امر هیچ دلیلی قاطع‌تر از آن هنگامی نیست که روح در باره این موضوع از خود سؤال می‌کند. زیرا از این طریق است که روح به آسانی کشف می‌کند که هیچ میلی جز به فعل یعنی دانستن یا احساس، یا فقط زیستن بحد اعلای قدرت خویش ندارد.

۲۱ - اما اگر به جسم بودن مجبور شود، چه چیزی آنرا مجبور می‌سازد؟ آن چیز هرچه هست مسلماً باید از روح قوی‌تر باشد، از این رو نمی‌تواند بوسیله خود



جسم مجبور شود، زیرا که هیچ جسمی به هیچوجه نمی تواند قوی تر از روح باشد. بعلاوه، روح قوی تر فقط آن چیزی را مجبور می سازد که تحت تسلط آن قرار دارد و هیچ روحی به هیچ روی ممکن نیست تحت تسلط روح دیگر قرار گیرد مگر به میل خود. ازینرو، هیچ روحی، روح دیگری را بیش از آنچه امیال آن اجازه دهد مجبور نمی کند. بعلاوه گفته شده است که روح نمیتواند میل داشته باشد که جسم گردد. نیز واضح است که روح به ارضاء امیال خویش نائل نتواند شد اگر آن امیال را از دست بدهد و هرگاه مبدل به جسم گردد، چنین خواهد شد. بنابراین، روح نمیتواند به وسیله چیزی مجبور به جسم شدن گردد که تنها قدرت مجبور کننده آن وابسته به میل مجبور شونده باشد. دیگر اینکه هر روحی که بر روح دیگری حاکم باشد، باید تسلط بر آن را به تسلط بر جسم ترجیح بدهد، و بخواهد که خیر و صلاح ویرا فراهم سازد یا بر شر تسلط داشته باشد. بنابراین، آرزو نخواهد کرد آن چیزی که تحت سلطه اوست جسم باشد.

۲۲ - باری، روح که مجبور می سازد یا حیوانی است یا فاقد جسم است. اما اگر فاقد جسم باشد در این جهان نیست. و اگر روح چنین باشد در نهایت خیریت است و هرگز راضی نمی شود دیگری دچار چنین تغییر ناپسندیده ای گردد. اما اگر حیوانی باشد، روحی را که مجبور می کند یا حیوان است یا نیست. ولی اگر آن روح حیوان نباشد، بوسیله دیگری نمیتواند مجبور به امری شود. زیرا هیچ چیزی از آن چه در اعلی مرتبه وجود است، توانا تر نیست. از طرف دیگر، اگر جسم باشد باز هم هر اندازه مجبور شود، بوسیله جسم مجبور می شود. ولی کیست که باور دارد که چنین تغییری به وسیله جسم در روح صورت می پذیرد؟ چه اگر جسم بزرگتر از روح می بود چنین تغییری صورت می پذیرفت، هر چند آنچه روح بواسطه جسم بدان مجبور می شود هر



چه باشد کلاً، بواسطه اجبار جسم نیست بلکه بواسطه میل خود او است، و در این باره به حد کفایت بحث شده است. بعلاوه آن چیزی که از نفس عاقل بهتر است چنانکه همه اتفاق دارند، خداوند است. او مطمئناً از روح نگاهداری می کند، لذا روح نمی تواند بوسیله او مجبور شود که به جسم مبدل گردد.

### و نیروی روح از خواب یا عوارض مشابه دیگر نقصان نمی پذیرد

۲۳ - بنا بر این، اگر این تغییر نه به اراده خود روح و نه باجبار از جانب چیز دیگری صورت گیرد چگونه صورت می گیرد؟ یا، از آنجا که خواب غالباً علیرغم اراده بر ما مسلط می شود، باید بپیم آن داشت که روح بر اثر چنین بلیتی به جسم مبدل گردد؟ چنانکه گویی وقتی خواب بر اعضا یمان غلبه کرد، روح به تعبیری ضعیفتر شده است. وی فقط محسوسات را حس نمی کند، زیرا هرچه خواب را سبب می شود به جسم مربوط است و در جسم کارگر است. خواب چنان حواس جسمانی را آرامش می بخشد و فرو می بندد که روح بر غلبت به این تغییر جسمانی تسلیم می گردد. چنین تغییری بر وفق طبیعت است و جسم را پس از تلاشهایش نیروی تازه می بخشد، لکن نیروی احساس و تفکر را از روح نمی گیرد. زیرا باز هم چنان صوری از اشیاء محسوس در خود دارد که بواسطه شدت شباهت آن باصل آن اشیاء تمیزشان در آن هنگام میسر نیست. اگر روح در باره چیزی بیندیشد، در خواب نیز اندیشه او به همان اندازه صادق است که در بیداری، زیرا، مثلاً اگر روح در عالم رؤیا با خود بحث کند، و در آن بحث به پیروی از اصول صحیح نکته ای فرا گیرد، هنگامی که بیدار شود آن اصول ثابت و تغییرناپذیر می مانند، هر چند چیزهای دیگر باطل شوند از قبیل مکانی که بنظر می رسید بحث در آن در گرفته یا شخصی که این بحث با او می رفته، یا حتی از نظر صوت کلماتی که در آن مباحثه بکار رفته، و غیره. به همین



نحو وقتی این چیزها بوسیله کسانی که بیدارند دریافته شده و مورد بحث قرار گیرد، از نظر محو می‌شوند و به هیچ وجه به حضور ابدی اصول صحیح نائل نمی‌گردند. از این مطلب استنباط می‌شود که وقتی جسم تغییر می‌کند چنانکه در خواب مشهود است ممکن است تسلط روح بر جسم نقصان پذیرد، اما حیات خود روح نقصان پذیر نیست.

### باز هم ، روح نمی‌تواند به جسم مبدل گردد

۲۴ - بالاخره ، هرچند نفس به جسمی پیوسته باشد که دارای چیز است یعنی مکان را اشغال کرده پیوستگی آن موضعی نیست. نفس از لحاظ علاقه با آن اصول اعلی و ابدی که بنحو لایتغیر باقی هستند و واقع در مکان نیستند ، مقدم بر جسم است، و ارتباط نفس با آن اصول نه تنها مقدم است بلکه بیشتر هم هست، و بر حسب تقدمش نزدیکتر است، و به همان سبب هر قدر از جسم بهتر است از وی بزرگتر است. و این قرابت در مکان نیست بلکه در نظام طبیعت است. بنا بر این نظام ، ما درمی‌یابیم که ذات اعلی بواسطه نفس به جسم صورت می‌بخشد، و وجود جسم به هر مرتبه‌ای که باشد به واسطه روح است. بنا بر این، جسم بواسطه نفس زنده و بر آن عارض است. و به اندازه حیاتی که بدو داده شده وجود دارد، چه به نحو کلی، مانند جهان ، و چه به نحو جزئی ، مانند فلان جانور یا چیز دیگری که در داخل جهان باشد. از این رو، نتیجه این شد که یا نفس بوسیله نفس دیگر جسم می‌شود، یا اینکه اصلاً جسم نمی‌شود. لیکن چون نفس جسم نمی‌شود و ماهیت خود را در چیزی که نفس در آن است حفظ می‌کند جسم بوسیله نفس زنده و بر آن عارض است و نفس است که بدان صورت می‌بخشد و این صورت را باز پس نمی‌گیرد ، پس روح نمی‌تواند به جسم مبدل گردد. زیرا اگر آن صورتی را که از خیر اعلی می‌گیرد از دست ندهد ، بواسطه آن صورت جسم نمی‌گردد ، و اگر بواسطه آن صورت جسم نشود، یا به هیچ وجه جسم نمی‌شود ، یا اینکه



صورتی به خود می گیرد که به اندازه روح به خیر اعلی نزدیک باشد. اما وقتی که جسم شد اگر صورتی به خود گرفت که به اندازه روح به خیر اعلی نزدیک بود، آن صورت روح خواهد بود، زیرا این نکته مهم است که افضلیت روح بر حسب آن است که صورتی که حاصل می کند نزدیکتر به خیر اعلی باشد. بعلاوه، جسم ولو اینکه صورت خود را بوسیله روح نگیرد، صورتی از نوع جسمانی می پذیرد. زیرا که اگر هیچ چیز مداخله نکند، باز هم جسم صورتی از این نوع می پذیرد، و میان حیات علوی که عقل و حقیقت لایتغیر است، و آن چیز فرو مرتبه ای که بدان حیات داده شده است (یعنی جسم) چیزی وجود ندارد، مگر روح که به جسم حیات می دهد. اگر روح به جسم صورت ببخشد تا جسم بتواند تا حدی که موجود است وجود داشته باشد، در بخشیدن صورت آن را باز نمی گیرد. بعلاوه، بوسیله تبدیل ماهیت روح را داخل در جسم می کند. بنابراین، روح جسم نمی شود، خواه بذاته، ازینرو که جسم بوسیله روح ساخته نمی شود مگر اینکه روح باقی بماند، و خواه بوسیله چیز دیگری، ازینرو که ساختن جسم بوسیله روح جز از طریق صورت دادن بآن نیست، اگر روح تغییر پذیر می بود، بوسیله از دست دادن صورت به جسم مبدل می گردید.

**و حتی نفس ناطقه به نفس غیر ناطقه مبدل نمی شود. کل نفس در کل جسم است و در هر جز آن وجود دارد**

۲۵- همچنین می توان گفت که نفس ناطقه به نفس غیر ناطقه یا حیات مبدل نمی شود. زیرا نفس غیر ناطقه حتی اگر بوسیله نفس ناطقه در مرتبه پست تری نگهداشته نمی شد، باز همین صورتی را که پذیرفته است به خود می گرفت و همانطور که متحرك است حرکت داده می شد. بنابراین، موجودات توانا تر صورت را از اعلی علین در یافت می دارند، و آنرا به موجودات عالم طبیعی می بخشند. و چون چیزی را ببخشند، مسلماً آنرا باز نمی ستانند. و موجودات پست تر به هر اندازه که از وجود بر خوردار



باشند، بدان سبب موجوداند که صورتی که در آن وجود دارند بوسیله تواناتری از خودشان بدانها داده شده است . و بدیهی است که موجودات تواناتر بهتر هستند . زیرا این طبایع نه بدان سبب که حجم بیشتر دارند تواناترند ، بل بدون افزایش و مقدار و اندازه از موجودات پست تر تواناتر و بهتراند . بدین طریق روح بهتر و بزرگتر از جسم است . بنابراین ، چون ، چنانکه پیشتر گفتیم ، جسم به واسطه روح زنده و بر آن عارض است ، روح به هیچوجه ممکن نیست به جسم مبدل گردد ، زیرا هیچ جسمی به وجود نمی آید مگر اینکه صورت خود را از روح دریافت کند . اگر روح جسم شود ، بواسطه از دست دادن صورت جسم می شود ، نه بواسطه دریافت داشتن آن ، لذا این ممکن نخواهد بود مگر آنکه احتمالاً روح در مکانی بگنجد و موضعاً بدان جسم متصل گردد . زیرا اگر این امر حقیقت می داشت ، هر چند روح از حیث صورت کاملتر است ، شاید يك حجم بزرگتری می توانست روح را به صورت پست ترش مبدل کند ، همچنانکه هوای بیشتر ، آتش کمتر را تغییر می دهد . اما این امر حقیقت ندارد . در واقع هر چیزی که حیز دارد یعنی مکانی را اشغال کرده است ، هر يك از اجزای آن کل جداگانه ای نیست ، بلکه کل از همه اجزای آن تشکیل می شود . بالنتیجه ، يك جزء از چنین کلی در يك جای است ، و جزء دیگر در جای دیگر . اما روح چون کل واحد نه فقط در کل جرم جسم وجود دارد ، بلکه در عین حال در هر يك از کوچکترین اجزاء آن جسم نیز موجود است . زیرا که روح تأثیر يك جزء از جسم را تماماً حس می کند ، و معیناً در تمام جسم آنرا حس نمی کند . چونکه هرگاه دردی در پا وجود داشته باشد ، چشم می گردد ، زبان سخن می گوید ، و دست بسوی جلو حرکت می کند . چنین امری ممکن نمی گردید مگر اینکه روح که در این اعضاء حس می کند ، در پا نیز حس کند ، و نیز اگر روح در پا غایب می بود نمی توانست حس کند که در آنجا چه روی می دهد . زیرا نباید چنین پنداشت که آن درد بواسطه



عامل ارتباطی نقل می شود که خود آن از احساس آنچه نقل می کند غافل است زیرا رنجی که حاصل می گردد در تمامی جرم جاری نمی شود ، به نحوی که به سایر اجزاء روح که در جاهای دیگراند سرایت کند ، بلکه تمام روح آنچه را خصوصاً در پاتفاق افتاده حس می کند ، و آن را فقط در جایی که روی داده حس می نماید و بنابراین ، کل روح در آن واحد در هر جزء از جسم حضور دارد ، و در آن واحد در همه اعضا حس می کند . اما حضور کل روح در هر جزء جسم مانند حضور سفیدی در هر جزء جسم ، و یا کیفیت دیگری از این قبیل نیست . زیرا آنچه بر جسمی بواسطه تغییر سفیدی در يك جزء عارض می شود ، به سفیدی اجزاء دیگر جسم ساری نمی شود . بنابراین ، آشکار شد که هر جرمی بر حسب تفکیک اجزاء خود تفکیک می شود ، ولی ما در بالا ثابت کردیم که این امر در مورد روح هنگامی که حس می کند صادق نیست .



**J. & K. UNIVERSITY LIBRARY**

This book should be returned on or before the last stamped above.  
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is  
kept beyond that day.



سن توماس اکویناس

رساله‌ای در تدبیر و حکومت الهی



سن توماس اکویناس

(۱۲۷۴ - ۱۲۲۵)

سرسلسله علمای مدرسی و مجتهد کلیسای مسیحی که کلام و الهیات کاتولیک را بصورت علمی درآورد ، و اصول اساسی تربیت کلیسای رومی را تدوین کرد ، توماس اکویناس است . نفوذ او از روز مرگ ( ۱۲۷۴ م . ) تا باامروز که مریدان او - یعنی علمداران مکتب تومیس - تعلیمات وی را در فلسفه و دین و تربیت بصورت نیروی مؤثری درآورده اند همواره باقی و رو بافزایش بوده است . دو کتاب معروف او بنام « مجموعه علم کلام » و « مجموعه ای در رد برام ضاله » حاصل حکمت مسیحی در اواخر قرون وسطی است . و در مدت هفت قرن در ردیف استدلالی ترین تجلیات نیاز آدمی به خدا مانده است . رساله « حکومت الهی » مأخوذ از کتاب « مجموعه علم کلام » اوست .



## در تدبیر و حکومت الهی

سن توماس اکویناس

### در تدبیر و حکومت بر اشیاء : در هشت مبحث

پس از سیر در خلقت اشیاء و امتیاز آنها از یکدیگر اینک در مرحله سوم حکومت آن می‌رسیم ابتداء در این مرحله از حکومت بر اشیاء بطور کلی سخن می‌رود و سپس از تأثیر این حکومت مطالبی چند گفته می‌آید .

در قسمت اول هشت مطلب زیر قابل تحقیق است . بدین ترتیب :

- ۱- آیا جهان را مدبر حاکمی است ؟
- ۲- غرض ازین تدبیر و حکومت چیست ؟
- ۳- آیا جهان را حاکم و مدبر یکی است ؟
- ۴- تأثیر این حکومت چیست ؟
- ۵- آیا همه اشیاء تابع این حکومت الهی‌اند ؟



- ۶ - آیا همه اشیاء بی واسطه تحت اراده الهی اداره می‌شوند؟  
 ۷ - آیا چیزی یافت می‌شود که در حیطة امر الهی نباشد؟  
 ۸ - آیا چیزی برخلاف حکمت بالغه الهی است؟

### مبحث اول

#### آیا جهان را مدبری است؟

به مبحث اول چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید که جهان را مدبری نیست چه اموری که تحت تدبیر مدبری باشد همواره حرکت و فعالیت آنها بسوی غایتی است . اما امور طبیعی ، که قسمت اعظم جهان مرکب از آنهاست حرکت و فعالیت بسوی غایتی ندارند . زیرا - را آنان را علم به غایت خویش نیست . لذا عالم را مدبری نیست .

ایراد دوم : بعلاوه اموری تحت حکومت حاکمی مدبر است که همواره بسوی مقصدی سوق داده می‌شوند . اما بنظر نمی‌آید که عالم به جهتی سوق داده شود و در ذات او ثبات و قراری است . لذا تحت حکومت حاکم مدبری نیست .

ایراد سوم : علاوه بر اینها ، آن چه به ایجاب و ضرورت ذاتی خویش موجب به اتباع سیره معینی است محتاج به اصل مدبری از خارج نیست . بلی اجزاء عالم در حرکات و افعال خویش به مقتضای ضرورت خاصی موجب به ایجاب خاصی هستند . لذا باز می‌توان گفت که عالم را حاجتی به حاکم مدبر نیست .

بر خلاف آنچه گذشت چنین مسطور است ( کتاب حکمت ۱۴ : ۳ ) ، «اما توای پدر به حکمت بالغه خویش حاکم بر کل اشیائی» . بوئتیوس می‌گوید او با قیمومت ابدی خود بر این عالم حکم می‌راند .

من پاسخ می‌دهم : بعضی حکمای عهدعتیق منکر تدبیر در امور عالم بوده‌اند



و می گفتند که کلیه امور بر حسب تصادف و اتفاق است . ولی این رأی بدو وجه زیر  
مردود است .

وجه اول : از مشاهده ذات اشیاء حاصل می شود زیرا : مشاهده می کنیم که  
اشیاء در طبیعت همیشه یا تقریباً همیشه به اتم و جوهر و به احسن نظام است و این نیست  
مگر آنکه حکمت و تدبیری طبیعت را به غایت خیری سوق می دهد و این همان  
تدبیری است که منظور ماست . لذا نظم مستمر و بلا وقفه ای که در اشیاء می بینیم خود دال  
بر آن است که تحت تدبیر مدبری هستند . فی المثل چون پابخانه ای گذاریم که بنظام  
تمام آراسته باشد از نظم آشکار آن پی به ناظم مدبری می بریم چنانکه سیسرون بنقل  
از ارسطو گفته است .

وجه ثانی : از ملاحظه لطف الهی که چنانکه گفتیم موجد اشیاء در عالم امکان  
است بوضوح بر می آید که از فاعل احسن جز فعل احسن سر نمی زند لذا ممتنع است  
که لطف خداوندی خلق شیئی<sup>\*</sup> کند و از آن شیئی<sup>\*</sup> کمال ممکن را دریغ دارد و چون  
نهایت کمال هر شیئی<sup>\*</sup> در نیل آن به غایت است ، لذا لطف الهی ایجاب می کند  
همانطور که اشیاء را بوجود آورده بسوی غایتشان نیز رهبری فرماید، و این نیز همان  
تدبیر است .

پاسخ به ایراد اول : اشیاء در عمل و حرکت بسوی غایت دو گونه اند یا بسوی  
غایت متحرکند چون انسان و موجودات ذیشعور دیگر ، چنین جنبندگان را همیشه  
علم بغایت و وسایل موصله بآن هست و یا آنکه فعل و حرکتشان بسوی غایت از باب  
اینست که بوسیله عامل دیگری سوق و حرکت داده می شوند . چون تیری که تیرانداز  
به آماجگه می اندازد و تیرانداز واقف بغایت است و تیر جاهل بآن . باری همانطور  
که حرکت تیر بسوی هدف معین مبین این است که آن تیر بتوسط موجود عالمی بحرکت  
درآمده همانطور نیز حرکت لایتغیر موجودات طبیعی غیر واقف می رساند که آنان در



تحت تدبیر ذات عاقلی قرار دارند .

پاسخ به ایراد دوم : در همه موجودات مخلوق عنصر ثابتی هست ولو آنکه آن عنصر ماده اولیه باشد و عنصری دیگری هست وابسته به حرکت در صورتی که تعریف ما از حرکت متضمن افعال نیز باشد. در هر دو مورد امور عالم را احتیاج به مدبری است چه اگر دست مدبری علت مبقیه نباشد حتی آن عنصر ثابت که از عدم به وجود آمده دوباره به نیستی بر می گردد . (چنانکه بعداً شرح داده خواهد شد)

پاسخ به ایراد سوم: ضرورت طبیعی که ذاتی موجوداتی است که موجب به اتباع سیره خاصی هستند خود نوعی از تأثیرات ذات الهی است که آنرا بسوی غایت خویش سوق می دهد ، چنانکه آن ضرورتی که تیر متحرك را به نقطه خاص می برد ، اثر عمل قاسره تیر انداز است نه خود تیر . لیکن در اینجا اختلافی هست زیرا آنچه که موجودات از ذات باری دریافت می کنند طبیعت آنها است در حالی که آنچه موجودات طبیعی از انسان علاوه بر طبیعت خویش میگیرند امری عنیف است . لذا همانطور که ضرورت قسری و عنیف حرکت تیر مبین عمل تیر انداز است همانطور نیز ضرورت طبیعی اشیاء مبین تدبیر و عنایت الهی است.

### مبحث دوم

#### آیا غایت تدبیر عالم امری خارج از عالم است ؟

ما به بحث دوم چنین می پردازیم :

ایراد اول : به نظر می آید که غایت تدبیر عالم امری خارج از عالم نباشد چه غایت تدبیر هر امری همان است که امر مزبور بسوی آن سوق داده می شود و از طرف دیگر آنچه شیئی بسوی آن سوق داده می شود خیر و حسنی است در خود آن چنانکه شخص بیمار به تندرستی بر می گردد که خیر و حسنی است موجود در او نه در خارج آن .



ایراد دوم: فیلسوف ( ارسطو ) می گوید: « بعضی از غایات فعل است و بعضی دیگر مصنوعات یعنی حاصل فعل است. لیکن ممکن نیست چیزی بوسیله کل عالم در خارج از خودش ایجاد گردد در حالی که فعل در فاعل آن موجود است. لذا غایت حکومت بر اشیاء ممکن نیست امری محقق و موجود در خارج آنها باشد.

ایراد سوم: بنظر می آید که خیر و مصلحت هر جماعتی عبارت است از نظم و آرامش آن که بقول اگوستین «سلامت حاصل از نظم» است. لیکن عالم مشتمل بر اشیاء و امور کثیره است. لذا غایت تدبیر عالم همان نظم سالم در خود اشیاء است یعنی غایت تدبیر عالم امری خیر و مصلحتی خارج از آن نیست.

بخلاف آنچه گذشت: چنین مسطور است ( امثال سلیمان ۱۶: ۴ ) « خداوند همه موجودات را برای خود آفرید» لکن ذات باری خارج از نظام عالم است لذا غایت همه اشیاء امریست خارج از آنها.

من جواب می دهم: از آنجا که غایت هر چیز را با مبدأ آن چیز مطابقتی است لذا امکان ندارد با اطلاع به مبدأ چهل به غایت داشته باشیم. بنا بر این چون مبدأ کلی امری خارج از عالم یعنی خدا است - چنانکه از مطالب مذکور در فوق آشکار است باید چنین نتیجه بگیریم که غایت کل اشیاء خیری خارج از آنهاست. این مطلب را به برهان می توان ثابت کرد چه آشکار است که ماهیت خیر غایت بودن است ازینرو غایت خاص هر چیزی خیر خاص است و غایت کل اشیاء خیر مطلق است - خیر مطلق بر حسب ماهیت خود خیر است که عین ذات، خیریت است در صورتی که خیرات جزئی بواسطه اکتساب و استفاضه از آن چنین اند، اما واضح است که در کل خلقت خیری نیست که بغیر اکتساب و استفاضه چنین باشد. بنا بر این آن خیری که غایت کل عالم است باید خارج از عالم باشد.



پاسخ به ایراد اول :

ما ممکن است به چند وسیله تحصیل خیر کنیم .

اول : بصورت موجود در خود ما چون «تندرستی» و «دانش» .

دوم : خیر حاصل از اعمال ما چون بنایی که با ساختن خانه به غایت خود

نایل می گردد .

سوم : خیری که آنرا در تصرف داریم یا بتصرف می آوریم . چون خریدار

مزرعه‌ای که با ورود در ملک خریداری به غایت خود برسد .

بنا براین هیچ مانع از این نیست که امری (خارج از عالم) آن خیری باشد که

غایت عالم است و بدان سوق داده می شود .

پاسخ به ایراد دوم : فیلسوف (ارسطو) بحث از غایات فنون و صنایع می کند.

چه غایت بعضی از فنون عبارت از نفس عمل آن است مانند غایت فعل «بربط نواز» که

نواختن بربط است در حالی که غایت بعضی فنون دیگر حاصل فعل آن است چنانکه

غایت فعل بناخانه‌ای است که می سازد نه عمل ساختن آن. البته گاهی ممکن است اتفاق

بیفتد که امری خارجی نه فقط از بابت اینکه محصول فعل است غایت آن می گردد

بلکه از بابت اینکه بتصرف و اکتساب و حتی به تمثل غایت واقع می شود چنانکه بگوییم

که هر کول غایت مجسمه‌ایست که وی را متمثل می سازد . بنا براین می توان گفت

خیری در خارج کل عالم غایت تدبیر عالم است . بعنوان امری که بتصرف و تمثل

غایت واقع شده ، زیرا هرچیزی حتی الامکان سعی می کند که از آن سهمی برد و

استفاضه کند و خود را در آن مستهلك سازد .

پاسخ به ایراد سوم : غایت عالم یعنی نظام عالم فی نفسه خیری است داخل و

موجود در آن اما این خیر غایت نهایی نیست بلکه تابع خیری خارج است که آن غایت نهایی

است . چنانکه نظام لشکری تابع فرمانده آن است به نحوی که در کتاب «ما بعد الطبیعه»



آمده است .

### بحث سوم

#### آیا جهان را مدبر فقط یکی است ؟

ما به بحث سوم چنین می پردازیم :

ایراد اول : بنظر می آید که جهان را حاکم « یکی » نیست زیرا از معلول در باره علت حکم می کنیم. از توجه به تدبیر امور عالم چنین بر می آید اشیاء به يك نحو عمل نمی کنند. بلکه بعضی بر حسب امکان و بعضی دیگر بر حسب ضرورت و اختلافات متعدد دیگر عمل می نمایند . لذا باید گفت که تدبیر جهان بواسطه عامل واحدی نیست .

ایراد دوم : می دانیم اشیایی که تحت تدبیر يك عامل قرار دارند هیچگاه به ضد یکدیگر عمل نمی کنند مگر آنکه مدبر آنها بی تجربه و جاهل و تازه کار یعنی واجد صفاتی باشد که غیر قابل حمل بر ذات باری اند . لیکن مخلوقات عالم با یکدیگر هم آهنگ نیستند و برخلاف هم عمل می کنند - چنانکه در اضداد دیده می شود - لذا باید گفت که حاکم جهان یکی نیست .

ایراد سوم : ما همیشه در طبیعت می توانیم شق احسن و اصلح امور را کشف کنیم لیکن همواره «دوتا با هم بهتر از یکی است .» ، (جامعه سلیمان ۴: ۹) بنا بر این مدبر جهان واحد نیست و کثیر است .

بخلاف این : ما بوجود يك « خدا » و يك « پروردگار » مقریم چنانکه پولوس حواری در رساله ( اول قرنطیان ۸ : ۶ ) گفته است : « ما را يك خدا است که پدر ما است ... و يك پروردگار است » هر دو این اسماء جلاله به تدبیر عالم مربوط می شوند زیرا ملك و پروردگار حاکم بر همه اشیاء است و لفظ خدا مأخوذ از عنایت است ،



چنانکه در بالا گفته شد - بنا بر این عالم بوسیله يك حاکم اداره می شود .  
 من پاسخ می دهم : بالضروره باید بگوییم که حاکم جهان فقط یکی است زیرا  
 غایت حکومت عالم «خیر بالذات» است که بزرگترین خیرات است لذا تدبیر عالم  
 خلقت بهترین نوع حکومتهاست لیکن بهترین نوع حکومتها حکومتی است که بوسیله  
 يك شخص اداره می شود و دلیل این امر آنست که حکومت چیزی جز هدایت امور  
 تحت حکومت بسوی غایتی نیست که آن غایت مشتمل بر خیر و صلاح است. اما وحدت  
 لازمه مفهوم خیر است. چنانکه بوئتیوس [ Boethius ] بموجب این اصل ثابت کرد  
 که چون همه اشیاء طالب خیرند پس طالب وحدتند و بدون آن وجودشان منعدم می-  
 گردد، چه هر شیئی مادام که واحد است موجود است . بهمین جهت است که می بینیم  
 که اشیاء از القام حتی الامکان امتناع دارند و تحلیل و تلاشی شیئی بواسطه عیبی در خود  
 آن است. لذا قصد هر حاکمی در حکومت بر جمعی اتحاد و صلح و سلم است . اما علت  
 خاص وحدت هم چیزی جز «واحد» و «يك» نیست زیرا آشکار است که امور متعدد  
 نمی تواند موجب وحدت و سازش شود مگر آنکه متحد گردند . علاوه بر این آنچه  
 ذاتاً واحد است از آنچه حاصل اتحاد اشیاء متعدد باشد بعنوان علت وحدت النسب و  
 افضل است . بنا بر این هر جماعتی اگر حاکمش واحد باشد بهتر اداره می شود تا اینکه  
 متعدد باشد. ازین مقدمات نتیجه می شود که حکومت عالم ( که بهترین نوع حکومت-  
 هاست ) باید بوسیله شخص «واحدی» باشد، و این همانست که فیلسوف (ارسطو) تقریر  
 کرده است : « اشیاء همواره از تسلیم به سوء تدبیر امتناع دارند و کثرت الوالامر شر  
 و سوء است . لذا حکم باید یکی باشد . »

پاسخ به ایراد اول : حرکت فعل شیئی متحرك و معلول عمل محرك آن است  
 لذا عدم تشابه حرکات معلول اختلاف اشیاء متحركه است - که ذاتی کمال عالم است -  
 نه معلول تعدد حاکم .



پاسخ به ایراد دوم: اگر چه امور متضاد را در غایات قریب با هم توافقی نیست ولی بین آنها همواره در غایات نهایی توافق و سازش است خاصه آنکه داخل در نظام کل واحد عالم باشند.

پاسخ به ایراد سوم: اگر مایخیرات را بصورت جزئی و انفرادی بنگریم بدیهی است که «دو» خیر بهتر از «یکی» است اما اگر خیر بالذات را ملاحظه کنیم دیگر افزایش خیر ممکن نخواهد بود.

### مبحث چهارم

#### آیا معلول حکومت «واحد» است یا «کثیر»

به بحث چهارم چنین می‌پردازیم.

ایراد اول: بنظر می‌آید که معلول حکومت عالم واحد است نه کثیر. زیرا معلول حکومت امری است که در اشیا بی که تحت حکومت باشند حاصل می‌گردد و این واحد است یعنی همان خیری است که عبارت از نظم است. چنانکه در مورد يك لشکر دیده می‌شود. بنابراین حکومت عالم بیش از يك معلول ندارد.

ایراد دوم: از واحد بالذات جز واحد صادر نشود، لیکن عالم چنانکه ما ثابت کردیم جز يك مدبر ندارد - لذا اثر و معلول این حکومت نیز يك است نه بیشتر. ایراد سوم: اگر اثر و معلول حکومت واحد نباشد بسبب وحدت حاکم و مدبر باید کثیر و متعدد باشد، بسبب کثرت اموریکه تحت حکومت است. اما اشیاء تحت حکومت بیش از آنند که بحساب درآیند لذا هیچگاه برای ما امکان ندارد که عدد معینی را به معلول این حکومت نسبت دهیم.

بخلاف آنچه گذشت: دیونیسیوس [Dionysius] می‌گوید: «خداوند حاوی کل اشیاء است و از عنایت و خیر کامل خویش همه را لبریز می‌سازد و از آنجا که حکومت



همواره بستگی به تدبیر و عنایت دارد لذا حکومت الهی را تعداد معلول معینی است.  
 من پاسخ می‌دهم : معلول هر فعلی را از روی غایت آن فعل حکم می‌کنند  
 زیرا فعل است که موجب تحقق غایت می‌گردد .

غایت حکومت عالم جز خیر ذاتی چیز دیگری نیست و همهٔ اشیاء عالم برای  
 استفاضه و تشبه بسوی آن می‌گرایند و بالنتیجه اثر و معلول حکومت عالم از سه طریق  
 لحاظ می‌شود .

اول : از لحاظ نفس غایت و درینصورت يك معلول بیش نیست یعنی تشبه به  
 خیر اعلی و اکمل و استهلاک در آن.

دوم : معلول حکومت عالم ممکن است از لحاظ اموری مورد توجه قرار گیرد  
 که بوسیلهٔ آن امور همهٔ مخلوقات جنبهٔ ربانی و تشبه بحق را می‌یابند . در این صورت  
 معلول حکومت دواست چه مخلوقات از دو جهت بحق جل جلاله تشبه می‌جویند .  
 اول از آن جهت که ذات الهی خیر است و آنها با نیل به خیر شبیه بـ او  
 می‌شوند . دوم از آن جهت که باری علت خیر در ماسوای ذات خویش است و مخلوقات  
 در صورت تحریک سایر اشیاء به نیل به خیریت تشبه بحق می‌یابند. بنابراین حکومت عالم  
 را دو معلول است یکی حفظ اشیاء در خیریت که متعلق بآنهاست ، دیگر در حرکت  
 اشیاء بسوی خیر .

سوم : ما ممکن است معلولهای حکومت جهانی را در مصادیق جزئیة آنان  
 ملاحظه کنیم در این صورت لاتعد ولا تحصی هستند .

پاسخ به ایراد اول : نظام عالم هم شامل حفظ و ابقای مخلوقات خدا است و هم  
 حرکت آنها زیرا با توجه باین دواست که ما نظم بین اشیاء را در می‌یابیم و بعبارت  
 آخری نظم بین اشیاء با توجه به برتری یکی بر دیگری و با توجه بحرکت یکی بوسیله دیگری  
 برای ما حاصل میشود. از مطالب مذکور در فوق جوابهای دوایراد دیگر نیز بدست می‌آید.



## بحث پنجم

## آیا همه اشیاء مطیع حکومت الهی اند

ما به بحث پنجم چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید که همه اشیاء تحت حکومت الهی نیستند . زیرا در کتاب جامعه چنین مسطور است ( ۱۱ : ۹ ) ، « دیدم که در زیر خورشید سبقت به سرعت ، فتح به قدرت ، نان به حکمت ، ثروت به فضیلت ، توفیق به مهارت بستگی ندارد ، لیکن همه تابع زمان و اتفاق اند » اما اموری که تحت حکومت الهی است بنا به تصادف و اتفاق اداره نمی‌شود . بنابر این آنچه در زیر خورشید است مطیع حکومت الهی نیست .

ایراد دوم : پولوس حواری می‌گوید (رساله قرنطیان ۹: ۹) ، « خدا را علاقه به گاوان نیست . » اما آنکه حاکم است همواره باید نسبت به آنچه تحت حکومت او است علاقه داشته باشد . لذا خدا بر همه اشیاء حکومت نمی‌کند .

ایراد سوم : هر آنچه خود توانائی تدبیر خویش دارد محتاج به حکومت دیگری نیست . مخلوقات صاحب عقل قادر به تدبیر امور خویش اند زیرا مختار اعمال خود و فاعل لذاته هستند نه بوسیله دیگری که چنانکه مخصوص چیزهایی است که تحت حکومت هستند . لذا همه اشیاء تابع حکومت الهی نیستند .

بخلاف آنچه گذشت : اگوستین می‌گوید : « نه تنها آسمان و زمین ، نه تنها آدمی و ملک ، بلکه امعاء کوچکترین حیوانات و بال‌های پرندگان و گل همه گیاهان و برگ تمام درختان را - با همه خصوصیات و ریزه کاریهای لایق و مناسب آنها خداوند عطا فرموده است . » بنا بر این همه آنها تحت حکومت وی هستند .

من پاسخ می‌دهم : از آنجا که خداوند علت کل موجودات است بهمان سبب



حاکم بر آنهاست زیرا آن علتی که هستی به کل موجودات می دهد موجب کمال آنها نیز می شود و این امر بستگی به حکومت و تدبیر عالم دارد. باری خدا علت است اما نه علت نوع خاصی از هستی بلکه علت کل هستی و وجود کلی - چنانکه قبلاً ثابت شد - و چون در عالم موجودی نیست که مخلوق حق جل جلاله نباشد موجودی نیست که فرمانبر و مطیع او نیز نباشد و این مطلب از باب ذات غایت حکومت الهی نیز قابل اثبات است زیرا حکومت هر شخص شامل تمام چیزهایی است که داخل در غایت حکومت او است. لیکن چنانکه دیدیم غایت حکومت الهی خیر الهی است و چون نظر به آنچه در بالا گفتیم هیچ چیزی از جهت غایت خویش منفک از خیر و فیض الهی نیست - لذا امکان ندارد که شیئی از اشیاء عالم از تحت حکومت الهی یلهورها گردد.

پس بقول آنانکه می گفتند عالم ناسوت که در معرض فساد است و اشیاء جزئیّه و حتی امور انسانی تحت حکومت الهی نیست سخیف است، قول این دسته همان است که: «خدا دنیا را بحال خودرها کرده است.» (حزقیال نبی ۹ : ۹).

پاسخ به ایراد اول: اشیایی که می گوئیم در زیر خورشید قرار دارند اشیایی هستند که تکوین و فسادشان به حرکت خورشید است و در همه آنها تضاد و اتفاق تحقق دارد البته نه آنست که هر چه در آنها واقع می گردد به تضاد باشد بلکه در هر يك عنصر تضاد وجود دارد و وجود همین عنصر تضاد خود مبین این است که آنها در تحت نوعی حکومت قرار دارند زیرا اگر نه آن بود که موجودات قابل فساد همواره تحت حکومت موجود برتری هستند هرگز بجانب امری معین متمایل نمی شدند، خاصه موجوداتی که از علم کاملایی بهره اند. بنابراین هیچ چیز در آنها غیر ارادی اتفاق نمی افتاد که همین عبارت از ماهیت تضاد است. پس مدعی برای اثبات اینکه چگونه ممکن است وقوع امور هم بنا به تضاد باشند و هم بموجب علت برتر باطلاق نمی گوید که در همه امور من اتفاق و تضاد می بینم بلکه می گوید زمان و تضاد یعنی در این امور عیوب و نقایصی بر حسب نظام زمانی معینی می توان یافت.



پاسخ به ایراد دوم : هر حکومت مستلزم تغییراتی است در شیء تحت حکومت از جانب حکومت کننده و نیز هر حرکتی عمل شیء متحرك است که بوسیله عامل محرك ایجاد شده چنانکه در کتاب سوم طبیعیات ارسطو بحث آن آمده است و نیز هر فعل را تناسب با چیز است که این فعل بدان منسوب است . بالنتیجه اشیاء مختلف باید بحركات مختلف متحرك شوند حتی نسبت به حرکت ناشی از يك محرك واحد . باین نحو مدبر الهی به تدبیر واحدی اشیاء را بر حسب اختلافشان بانحاء مختلف اداره می کند . یعنی بر حسب ماهیت و طبعشان با اختیار عمل می کنند و بر اعمال خود تسلط دارند . اینها نه فقط از این جهت تحت حکومت الهی هستند که خداوند خود محرك آنهاست و در باطن آنها عمل می کند ، بلکه هم از این جهت که او آنها را به اعمال نیک و پرهیز از اعمال سوء وامی دارد ، بوسیله اوامر و نواهی و ثواب و عقاب .

لیکن حکومت الهی بر موجودات غیر عاقلی که عامل واقع نمی شوند و همواره معمولند بنحو دیگر است . مقصود پولس حواری از اینکه ، «خدا را توجهی به گاوان نیست» نه این است که آنان را بالمره از تحت حکومت الهی بیرون آورد بلکه فقط از نحوه حکومت بر موجودات عاقل آنها رامستثنی می دارد .

پاسخ به ایراد سوم : مخلوقات عاقل بر حسب فکر و اراده ای که دارند حاکم بر خود و اعمال خود می باشند ولی این دو را احتیاج به آنست که بجهت کمال در تحت حکومت فکر و اراده الهی قرار گیرند تا کامل گردند . بنابراین علاوه بر حکومتی که موجود عاقل بر خود دارد یعنی مالک اعمال خویش است احتیاج به حکومت خداوند دارد .



## مبحث ششم

## آیا همهٔ اشیاء بی واسطه تحت حکومت الهی قرار دارند؟

به بحث ششم چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : چنین می‌نماید که همهٔ اشیاء بی واسطه تحت حکومت الهی واقعند چه گریگوریوس نیسایی [Gregory of Nyssa] رأی افلاطون را که قایل به تقسیم سه گانه عنایت و تدبیر بود رد می‌کند . قدرت نخستین را به خدا نسبت می‌داد که بر موجودات علوی و حقایق کلی نظارت دارد . دوم قدرتی است که منسوب بایزدان مادون می‌باشد که در آسمانها می‌گردند و بر کون و فساد نظارت می‌کنند .

قدرت سوم از آن بعضی شیاطین و دیوهاست که پاسبانان اعمال انسان بر روی زمین‌اند ، پس ظاهراً همهٔ اشیاء بی واسطه تحت حکومت خدا قرار دارند .

ایراد دوم : فیلسوف ( ارسطو ) قایل است که اگر انجام امری از جانب يك نفر ممکن باشد به از آن است که چند نفر انجام دهند لیکن خداوند را قدرت آنست که بدون واسطه بر عالم حکم راند لذا او بر همهٔ اشیاء بلا واسطه حکومت می‌کند . ایراد سوم : می‌دانیم که ذات باری را عیب و نقصی نیست در حالی که با وسایط حکم راندن خود دلیل نقص است و همین نقص باعث شده که سلاطین عالم را در حکم راندن احتیاج به وزیر و مشیر باشد زیرا آنان نمی‌توانند همه چیز را خود انجام دهند و در آن واحد در همه جا باشند . لذا خدا را در حکومت احتیاجی بواسطه و وسیله نیست .

بخلاف آنچه گذشت : اگوستین می‌گوید : «همچنانکه ابدان پست و کثیف بنحو منظمی تحت ادارهٔ اجسام لطیف‌تر و قوی‌تر هستند . همچنین همهٔ اجسام تحت امر روح عاقله حیاتی هستند و روح گنهگار و عاصی تابع این روح پاک و عادل حیاتی



می باشد که خود این روح نیز تحت امر خداوند است .

من پاسخ می دهم : در هر حکومتی باید دو چیز مورد توجه قرار گیرد و از هم تمیز داده شود . ماهیت حکومت که همان تدبیر و قدرت است و عمل حکومت . نسبت بذات حکومت باید گفت که حق جل و علا بی واسطه بر همه موجودات حکم می راند ولی در اجراء و عمل بوسیله بعضی بر بعض دیگر حکومت می کند .

دلیل بر این مدعی آنست که حق چون ذات خیر است هر امری در اعلی مرتبه خیر بایستی منسوب به حق شود . لیکن اعلی مرتبه خیر در هر نظم و یا هر علم و عمل واقعی ( که این خود ماهیت حکومت است ) عبارت است از شناسایی افرادی که عمل در قلمرو آنها واقع می گردد . چنانکه پزشک ماهر تنها به بحث و نظر در کلیات نمی پردازد بلکه در جزئیات نیز وارد می شود لذا باید گفت که حق به حسب ذات خود بر همه اشیاء حتی کوچکترین ذرات توجه دارد . اما از آنجا که امور تحت حکومت ، بایستی بوسیله حکومت بکمال رسند لذا هر قدر چنین حکومتی اشیاء را بیشتر به کمال رساند بهمان اندازه بهتر است . اما کمال هر شیء که هم بنفسه خیر است و هم موجب خیر در دیگران از شیء که فقط فی نفسه خیر است بیشتر خواهد بود . بنا بر این حق جل و علا بر اشیاء بوجهی حکم می راند که بعض از آنها را در تدبیر امور علت بعضی دیگر می گرداند . درست مثل آن معلمی که به شاگردان خود نه فقط تعلیم می دهد بلکه بعضی از شاگردان را معلم بعض دیگر می سازد .

پاسخ به ایراد اول : نظر افلاطون از اینجهت مردود است که او خدا را حتی نسبت بدانچه مربوط به ذات حکومت است حاکم بی واسطه اشیاء ندانست و این امر از اینکه قدرت یعنی ذات حکومت را به سه قسمت منقسم کرد آشکار می گردد . پاسخ به ایراد دوم : اگر خدا به تنهایی حکم می راند اشیاء از کمالی که بر اثر علیت حاصل می شود محروم میشدند . لذا آنچه بوسیله امور کثیره حاصل می شود



بوسیلهٔ امر واحد انجام نمی‌گردد .

پاسخ به ایراد سوم : محتاج بودن پادشاهان جهان به وزیر و مشیر برای اجرای دستورات خود ، تنها نشان نقص آنها نیست بلکه علامت مهابت و علو مرتبه آنها نیز می‌باشد ، چه صف آرای و وزراء متعدد موجب می‌شود که قدرت سلطنت بهتر مشهود افتد .

### بحث هفتم

## آیا امری خارج از دایرهٔ حکم الهی وقوع می‌یابد ؟

به بحث هفتم چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر ممکن می‌آید که بعضی از امور در خارج از دایرهٔ امر الهی وقوع یابند . زیرا بوئتیوس می‌گفت : تقدیر الهی برخیر است . بنابراین اگر امری خارج از حیطه تدبیر الهی واقع نگردد بایستی اثر درعالم محقق نشود . ایراد دوم : آنچه بنا به تدبیر و تقدیر قبلی انجام می‌گیرد به تصادف و اتفاق واقع نمی‌شود . بنابراین اگر هیچ امری خارج از دایرهٔ حکم الهی نباشد دیگر هیچ چیز به اتفاق و تصادف درعالم واقع نخواهد شد .

ایراد سوم : نظام حاصل از قدرت و تقدیر الهی قطعی و لایتغیر است ، زیرا بر حسب وطرح و تدبیر ازلی است . حال اگر امری خارج از دایرهٔ حکم الهی واقع نشود نتیجه آن است که وقوع همه امور بر حسب ضرورت باشد و دیگر جای برای ممکنات باقی نماند . بنابراین ممکن است امور چندی خارج از دایرهٔ امر الهی محقق شوند .

بخلاف آنچه گذشت : چنین مسطور است ( کتاب استر ۱۳ : ۹ ) «ای سرور ،

ای مولی ، ای سلطان قادر بیچون همهٔ اشیاء در تحت قدرت تو است و هیچ چیز را یارای



مقاومت در برابر خواست تو نیست .»

من پاسخ می‌دهم : ممکن است معلولی خارج از حیطه عمل علت خاصی وقوع یابد ولی خارج از حیطه عمل علت کل نخواهد بود و این بسبب آنست که هیچ معلولی خارج از حیطه عمل علت خاص تحقق نمی‌یابد مگر بواسطه علت مانعی که آن علت دیگر باید خود منحل و مبدل به علت کلی نخستین گردد. مثلاً سوء هضم ممکن است خارج از حیطه عمل هاضمه و برخلاف آن بواسطه مانعی از قبیل سنگینی غذا حاصل شود که خود همین ثقل معلول امر دیگر و منتسب به چیز دیگر است، الی آخر تا بعلت اولیه یا بعلت العلل برسیم . و چون خداوند علت اولی و کل همه هستی است و نه يك جنس فقط لذا امکان ندارد که شیء خارج از دایره امر الهی واقع شود ، بلی از نفس همین امر که از يك نظر می‌توان حکم به طفره رفتن شیء از نظام تدبیر الهی در مورد تبغیت از يك علت خاص کرد باید بالضروره در مورد علت دیگری بآن نظام رجعت کند .

پاسخ به ایراد اول : در عالم شر محض یافت نمی‌شود ، زیرا چنانکه قبلاً گفتیم شر همیشه مبتنی بر خیر است، لذا می‌گوئیم شیء شر است بدان جهت که از نسق و سامان خیر خاصی خارج شده است. و اگر بالمره از نظام و سامان تدبیر الهی خارج شود دیگر وجود نخواهد داشت .

پاسخ به ایراد دوم : وقوع امور را به تصادف و اتفاق نسبت می‌دهند بر حسب علت خاصی که از نسق آن خارج شده‌اند . اما در مقام نسبت با تدبیر و تقدیر الهی چنانکه اگوستین می‌گوید: «هیچ چیز در عالم بر حسب تصادف و اتفاق وقوع نمی‌یابد.» پاسخ به ایراد سوم : پاره آثار و معلولات را در مقام نسبت با علل قریب خویش بواسطه عدم تأثیر آن علل ممکن خوانند ، اما از این قول بر نمی‌آید که بگوئیم امری ممکن است خارج از دایره نظام تدبیر الهی وقوع یابد . خود این



حقیقت که پاره‌ای اشیاء خارج از حیطة عمل علل قریبه خود وقوع می‌یابند حاکی از آن است که علت دیگری در کار است که آن علت بنوبه خویش تابع حکم الهی است.

### مبحث هشتم

آیا شیء ای را قدرت مقاومت در برابر حکومت الهی است ؟

به بحث هشتم چنین می‌پردازیم :

ایراد اول: بنظر می‌آید که مقاومت در برابر امر حکومت الهی تا اندازه‌ای ممکن است. زیرا چنین آمده (کتاب اشعیا باب ۳ آیه ۸) « زبان و تدبیرشان مخالف پروردگار است. »

ایراد دوم: اگر سلطانی رعیتش را بدون سرپیچی از او امر خود مجازات کند عادل نیست لذا اگر کسی سر از امر خدا باز نزند مستوجب به عقاب نخواهد بود.

ایراد سوم: همه امور تابع امر حکومت الهی است. لیکن بعضی امور ضد و خلاف بعضی دیگرند، لذا بعضی از امور سر از امر حکومت الهی باز می‌زنند.

بخلاف آنچه گذشت: بوئتیوس می‌گوید: هیچ چیز را میل یا قدرت مقاومت با این خیر اعلی نیست پس خیر مطلق و اعلی است که با کمال قدرت سلطنت می‌کند و با لطف و محبت حکم می‌راند چنانکه در باره حکمت بالغه الهی آمده است (کتاب حکمت، ۱:۸)

من پاسخ می‌دهم: ممکن است امر ناشی از قدرت الهی را بدو طریق مورد توجه قرار دهیم:

- ۱ - بشکل عام و کلی که صادر از علت حاکم بر کل اشیاء است.
- ۲ - بامر بوجه خاص که علت خاص است و مجری امر حکومت الهی می‌باشد.



حال گوئیم اگر بامر از طریق اول توجه شود هیچ چیز را یارای مقاومت با امر حکومت الهی نیست و این مطلب بدو وجه زیر قابل اثبات است :

۱ - اول آنکه امر حکومت الهی معطوف و متوجه به خیر است و هر چیزی بسعی و عمل خود بخیر می گراید زیرا چنانکه دیونیزیوس [Dionysius] می گوید «از هیچکس بقصد شرفعلی سر نمی زند .»

۲ - چنانکه قبلاً گفتیم میل و خروج از وضع موجود در هر شیء - اعم از طبیعی یا ارادی - نوعی تأثیر از محرك اولی است چنانکه میل و حرکت تیر بسوی هدف ثابت چیزی جز تأثیر حاصل از عمل تیر انداز نیست. لذا هر عاملی - اعم از طبیعی یا ارادی - بنحوی به غایت مقرر الهی نائل می گردد که گوئی برضا و رغبت خود عمل می کند اینست معنی آنچه درباره خدا گفته شده که : «او بر همه چیز در نهایت لطف و شیرینی حکم می راند.»

پاسخ به ایراد اول : بلی نسبت به بعضی می توان گفت که بخلاف خداوند اندیشیده یا سخن گفته و یا عمل کرده اند نه از اینجهت که در برابر امر حکومت الهی ایستادگی کرده اند (چه همه گناهکاران هم مایل به نیل به نوعی خیرند)، بل از اینجهت که آنان در برابر خیر خاص متعلق به طبیعت و یا حالت خویش مقاومت نموده اند و لذا خداوند هم آنها را بحق و عدالت بعقاب می رساند .

پاسخ به ایراد دوم : پاسخ این ایراد از مطالب مذکور در فوق بدست می آید . پاسخ به ایراد سوم : از اینکه می بینیم شیئی ضد و مقابل شیء دیگر قرار می گیرد باید نتیجه بگیریم که هر شیء واحدی می تواند بضد امر متعلق خاص مقاومت نماید لکن نه مقابل امری که صادر از علت کل اشیاء باشد .



## تأثیرات خاص حکومت الهی

### در چهار مبحث

سیر بعدی مادر تأثیرات خاص حکومت الهی است . درین سیر چهار مطلب زیر مورد بحث قرار می گیرد :

- ۱- آیا مخلوقات را در بقا احتیاج به خداست ؟
- ۲- آیا خدا بی واسطه آنها را حفظ می کند و باقی می دارد ؟
- ۳- آیا خدا می تواند موجودات را معدوم سازد ؟
- ۴- آیا موجودات فناپذیرند ؟

### مبحث اول

#### آیا موجودات را در بقا احتیاج به خداست ؟

باین بحث چنین می پردازیم :

ایراد اول : بنظر می آید که موجودات را در بقا احتیاجی به خدا نیست چه چیزی که نمی تواند نیست شود احتیاج به ابقای وجود ندارد ، کما اینکه آنچه قادر به حرکت نیست لزوم ندارد که از حرکت منع شود . لکن بعضی از موجودات به حسب ذات خود نمی توانند نیست شوند ، لذا همه موجودات را در بقا احتیاجی به خدا نیست . اما اثبات صحت قضیه وسطی بدین طریق است : آنچه بالذات داخل در طبیعت شیء است با ضروره در آن شیء است و ضدش نمی تواند در آن باشد . چنانکه هر مضرب عدد دو با ضروره زوج است و امکان ندارد فرد باشد . از طرف دیگر می دانیم که وجود با ضروره حاصل از صورت است (صورت مقابل هیولی) زیرا فعلیت وجود هر چیزی بواسطه صورت تحقق می یابد . اما بعضی از مخلوقات صورت قائم بذات اند



چنانکه در باره فرشتگان بیان کردیم از اینرو وجود بالذات تعلق به آنها دارد و همین برهان در مورد مخلوقات دیگر صادق است که ماده آنها استعداد پذیرش يك صورت فقط دارد چنانکه در باره اجرام سماوی گذشت. لذا ضرورت وجود این گونه مخلوقات باقتضاء ذات است، «و امکان ندارد که نباشند» زیرا استعداد عدم نه در صورت آنهاست که هستی بالذات دارد و نه در ماده موجود در تحت صورتی که وی را قدرت از دست دادن آن نیست، از اینرو که استعداد پذیرش صورت دیگری را ندارد.

ایراد دوم: خداوند قادرتر از هر عامل مخلوقی است. اما عامل مخلوق پس از اینکه باز ایستاد می تواند معلول شود. مثلاً خانه پس از ختم عمل باقی خواهد ماند و آب زمانی چند پس از قطع آتش باز گرم است. پس بطریق اولی خدا پس از خلق و احداث وجود را باقی می دارد.

ایراد سوم: هیچ امر عنیفی برخلاف تمایل طبیعی تحقق نمی یابد مگر آنکه علت فعاله داشته باشد اما میل به عدم و نیستی در هر مخلوقی امر غیر طبیعی و عنیف است زیرا موجودات را طبیعتاً میل به هستی و وجود است بنا بر این هیچ موجودی بعدم نمی گراید مگر بواسطه علت مفسده. حال گوئیم موجوداتی هستند که هیچ علتی موجب فساد آنها نمی شود. این موجودات همان «جواهر روحی» و «اجرام سماوی» اند لذا هیچگاه میل به عدم نمی کنند حتی اگر خدا دست از عمل خود باز دارد.

ایراد چهارم: اگر خداوند موجود را ابقاء کند باید این ابقاء بوسیله فعل خاصی محقق شود. اما فعل هر عاملی اگر مؤثر باشد حتماً چیزی در معلول ایجاد خواهد کرد. لذا قدرت حفظ الهی همواره بایستی آثاری در مخلوق ایجاد کند. اما چنین نیست زیرا این عمل نه به مخلوق افزوده و نه می کند زیرا افزوده و نه آنچه خود موجود است نمی توان کرد و نه چیز تازه ای بآن اضافه می کند زیرا عمل حفظ الهی مستمر نیست یا در صورت استمرار باید دائماً چیزی به مخلوقات اضافه کند و این هر



دو وجه نامعقول است بنا بر این موجودات را در حفظ وجود و بقاء نیازی به خدا نیست. بخلاف آنچه گذشت : چنین آمده است (رساله به عبریان باب اول آیه سوم ۱:۳) «حفظ و بقاء کل موجودات بوسیله کلمه قدرت الهی است.»

من پاسخ می دهم : عقل و شرع ما را ملزم می کنند که بگوئیم ابقاء موجودات بوسیله خدا است، برای تبیین این مسئله ما باید قبلاً باین مطلب پردازیم هر شیئی شیء دیگر را بدو طریق حفظ می کند :

۱- بوجه غیر مستقیم و بالعوض . چنانکه می گوئیم فلان شخص فلان شیء را حفظ می کند از آن جهت که علت فساد شیء را زائل می سازد. یا مثلاً بگوئیم کسی طفلی را نگاهداری می کند چونکه طفل را از افتادن به آتش منع می دارد . خداوند نیز بعضی اشیاء را باین طریق حفظ می کند اما نه همه آنها را زیرا در این عالم موجوداتی هستند که بر حسب طبیعت و ذات خود فساد ناپذیرند و آنها را نیازی به منع از فساد نیست .

۲- بوجه مباشرت و بالذات . مثلاً می گوئیم فلان شیء در حجر نگاهداشت فلان شیء دیگر است وقتی که شیء محفوظ چنان بستگی به شیء حافظ داشته باشد که بدون آن نتواند موجود باشد. باین نحو همه مخلوقات را احتیاج به حفظ الهی است زیرا وجود هر مخلوقی بستگی به خدا دارد و يك لحظه بی نگهداشت او قادر به ادامه هستی خود نیست و اگر وجودش بواسطه عمل قدرت حق حفظ نشود همان دم رهسپار عدم خواهد شد . چنانکه گریگوری می گوید .

این مطلب از طریق زیر روشن می شود . هر معلولی تابع علت خویش است تا حدی که علت او است . لیکن باید دانست که عامل ممکن است، علت «شدن» و «حدوث» معلول خویش باشد بدون اینکه مستقیماً علت اصل وجود وی یعنی علت مبقیه آن باشد . و این امر در امور صناعی و طبیعی هر دو صادق است . مثلاً بنا علت حدوث



خانه‌ای می‌شود ولی علت مستقیم اصل وجود خانه نمی‌گردد زیرا روشن است که اصل وجود خانه نتیجه صورت آن است که عبارت است از ترکیب و وضع مواد ساختمانی که حاصل کیفیات طبیعی آنهاست. یا مثلاً آشپز خوراک را با استفاده از فعالیت طبیعی آتش آماده می‌کند بهمان نهج بنا در ساختن خانه ساروج و سنگ و چوب که قبول نظم خاص می‌کنند و آنرا حفظ می‌نمایند بکار می‌برد. لذا اصل وجود خانه بستگی به طبیعت این مواد دارد چنانکه حدوث خانه تابع عمل سازنده آن است. البته این اصل در امور طبیعی نیز مجری و متبع است. زیرا در امور طبیعی اگر فاعل علت صورت من حیث هی نباشد حتماً علت وجود حاصل از آن صورت هم نخواهد بود بلکه فقط علت محدثه معلول است. از طرف دیگر روشن است از دو چیز يك سنخ یکی نمیتواند ذاتاً علت صوری دیگری شود زیرا اگر چنین شد باید آن علت صوری خود نیز باشد زیرا هر دو صورت متحد الطبیعه‌اند. لیکن يك چیز میتواند علت صوری «چیز دیگر» شود از آن جهت که صورت مزبور در ماده آن است و به عبارت دیگر باعث شود تا ماده آن دیگری این صورت را بپذیرد و در این صورت علت مزبور فقط علت محدثه خواهد بود. چون انسانی که انسان دیگری را بوجود آورد و یا آتشی آتش دیگر را بیفروزد. باری هر وقت معلول طبیعی واجد چنان استعدادی شد که از علت مؤثر آثار خاص آنرا پذیرفت حدوث معلول در این مورد تابع آن علت می‌شود ولی نه بقای آن. بعضی اوقات معلول استعداد پذیرش اثر علت خویش را بهمان نحوی که در علت موجود است ندارد چنانکه در مورد تمام عللی که معلولاتی از سنخ خویش ایجاد نمی‌کنند دیده می‌شود چنانکه اجرام سماوی علت موجد اجرام سفلی‌اند که با آنها از يك نوع نیستند. چنین فاعلی می‌تواند علت صورت واقع شود من حیث هی صورت و نه فقط از آن جهت که متصل بماده است، یعنی علاوه بر اینکه علت محدثه است علت مبقیه نیز باشد. بنا بر این از آنجا که حدوث شیئی نمی‌تواند با قطع فعل فاعل



محدث ادامه یابد بقاء آن نیز نمی تواند پس از قطع فعل فاعلی که علاوه بر علت محدثه بودن علت مبقیه نیز می باشد استمرار یابد و این است دلیل گرم ماندن آبی که فعل آتش گرم کننده آن قطع شده است . بخلاف هوا که پس از قطع عمل خورشید به روشنی خود ادامه نمی دهد ، زیرا آب ماده ای است مستعد پذیرش حرارت بهمان طریقی که حرارت در آتش موجود است و چنانکه آب مبدل به صورت کامل آتش گردد همیشه آن صورت را حفظ خواهد کرد در حالی که اگر صورتی ناقص و ناتمام از آتش داشته باشد حرارت در آن بطور دائم باقی نمی ماند چه بهره غیر کافی از اصل حرارت دارد . اما چون هوا واجد آن طبیعتی نیست که نور را بهمان نحوی بپذیرد که در خورشید موجود است بعبارت دیگر قبول صورت خورشید کند - که منبع نور است - لذا بواسطه نبودن اصلی برای نور در هوا ، با قطع عمل خورشید نور نیز منقطع می گردد .

باری نسبت هر مخلوق با خدا چون نسبت هوا با خورشید روشن کننده خویش است و از آنجا که خورشید بالذات صاحب نور است و هوا بر اثر استفاضة از خورشید روشن می شود گرچه ذاتاً با آن مباین است سایر موجودات را نیز نسبت و اضافت با خدا چنین است زیرا خداوند بحسب ذات باقی و جاودان می باشد و ذات و ماهیت او عین وجود است در حالی که سایر موجودات وجودشان بر اثر استفاضة وجود از ذات باری تعالی محقق می شود و ماهیت آنها غیر از وجودشان است . بنابراین چنان که اگوستین می گوید : « اگر قدرت حاکمه الهی دست از موجودات باز دارد ذات آنها آنرا منقطع می شود و طبیعت به يك باره فرو میریزد . » و باز در همین کتاب می گوید : « همچنانکه هوا به استفاضة نور خورشید روشن است آدمی نیز بواسطه حضور باری تعالی متجلی می گردد و چنانکه آنی از وی غایب شود به تاریکی محض رجعت میکنند . »

پاسخ به ایراد اول : هستی هر مخلوقی بالضرورة ناشی از صورت آن است بشرط تأثیر فعل الهی کما اینکه نور ناشی از شفافیت طبیعت هواست و بشرط تأثیر عمل



خورشید. لذا استعداد عدم در موجودات مجرد و اجرام سماوی تعقلش بخدا که می تواند هر آن قطع فیض کند - بیشتر از تعلق آن بصورت یا ماده موجودات است .

پاسخ به ایراد دوم : اگر خدا از موجودی قطع فیض نماید دیگر خدا را با بقای آن ربطی و کاری نیست . چنانکه ممکن نیست هستی چنین موجودی از فیض خدا نباشد زیرا مخلوق را نیاز به کنف حفظ الهی است همچنانکه هستی هر معلولی تابع علت مبقیه آنست . لذا قیاس این بحث با بحث مربوط به فاعلهائی که فقط علت محدثه اند نه علت مبقیه صحیح نمی باشد .

پاسخ به ایراد سوم . بحث مدعی درباره آن حفظ و نگهداشتی است که عبارت از ازاله فساد و تباهی باشد . در حالی که همه موجودات را احتیاج به چنین حفظ و نگهداشتی نیست چنانکه قبلا مذکور افتاد .

پاسخ به ایراد چهارم : حفظ و بقا از طریق خدا محتاج به فعل مجدد الهی نیست بلکه همان استمرار فعلی است که آنها را ایجاد کرده است . این فعل رانه حرکت است و نه زمان . چنان که حفظ نور در هوا بواسطه افاضه مستمر نور از طریق خورشید است .

### بحث دوم

**آیا هر مخلوقی را خداوند بی واسطه حفظ می کند؟**

ما به بحث دوم چنین می پردازیم :

ایراد اول : بنظر می آید که خداوند هر مخلوقی را بی واسطه حفظ می کند زیرا چنانکه قبلا دیدیم حفظ هر مخلوقی از طریق همان فعلی است که موجب خلق آن می شود . اما از آنجا که خداوند همه اشیاء را بی واسطه خلق کرده لذا او را در حفظ آنها نیازی بواسطه نیست .



ایراد دوم : هر شیئی بخود نزدیکتر است تا به شیء دیگر لیکن هیچ شیئی را توانائی حفظ خویش نیست پس بطریق اولی او را امکان حفظ شیء دیگر هم نیست لذا همه اشیاء را خداوند بدون واسطه حفظ می کند .

ایراد سوم : هر معلولی بوسیله علتی ابقاء می شود که نه فقط علت محدثه آن است بلکه علت مبقیه آن نیز هست . اما علل مخلوقه جز علت در حدوث نیستند زیرا چنانکه قبلاً گفتیم آنها فقط علت محرکه اند و بس . لذا چنین عللی نمی توانند علت ابقاء معلولات باشند .

بخلاف آنچه گذشت : هر موجودی بوسیله چیزی که او را به وجود آورده ابقاء می شود . لیکن خداوند وجود را بوسیله علل واسطه چندی به موجودات بخشش کرده است لذا ابقاء آنها را نیز بوسیله علل معین می کند .  
من پاسخ می دهم : قبلاً گذشت هر شیء دیگر را بدو طریق زیر ابقاء می کند .

اول- بطریق غیر مباشر و بالعرض که عبارتست از ازاله و منع افعال موجب فساد شیء .

دوم - بطریق مباشر و با لذات از اینرو که وجود شیء ثانی وابسته به شیء اول است چنانکه وجود هر معلول وابسته بوجود علت است .

حال گوئیم بهر دو طریق شیء مخلوق می تواند مبقی شیء دیگر شود زیرا واضح است که در اشیاء حتی اشیاء مادی- خیلی از علل موجب تعطیل و مانع افعال مفسده اند و بدین لحاظ آنها را علل حافظه و نگهدارنده می نامند چون نمک که گوشت را از گندیدگی مصون می دارد ، و هکذا در مورد بسیاری چیزهای دیگر . و نیز گاه اتفاق می افتد که معلولی به مخلوقی می شود زیرا اگر علل مرتبه چندی داشته باشیم لازم این ترتیب آنست که معلول در مرتبه اول تابع علت اولی باشد و در مرتبه ثانی تابع سایر علل



واسطه . لذا علت اولی علت اصلی حفظ معلول است که در مرتبه ثانی بهمه علت واسطه مرتبط می شود . هر چه علت واسطه بالا روند و بعلا اولی نزدیکتر شوند این ارتباط بیشتر خواهد بود .

باین جهت حتی در اجسام مادی حفظ و بقا اشیاء بعلا مرتبه بالانست داده می شود و بهمین مناسبت است که فیلسوف (ارسطو) می گوید : حرکت اولی یعنی حرکت روزانه موجب استمرار اشیاء مکونه در عالم وجود است و حرکت ثانی که مربوط بمنطقه البروج است علت اختلافات ناشی از کون و فساد می باشد . بهمین منوال ستاره شناسان اشیاء ثابت و مستمر را به زحل که برترین سیاراتست نسبت می دهند . پس چنین نتیجه می گیریم که خداوند حفظ و ابقاء موجودات را بوساطت علل معینی انجام می دهد .

پاسخ به ایراد اول : خداوند موجودات را بی واسطه خلق کرد اما درین خلقت نظم و ترتیبی نیز مقرر فرمود بطوری که بعضی وابسته به بعض دیگر شده و بر اثر این وابستگی بقاء آنها حفظ و محرز می شود و او خود همواره علت اصلی باقی می ماند .

پاسخ به ایراد دوم : هر معلولی از طریق علت خاص خود حفظ می شود یعنی آن علتی که این معلول بآن وابسته است . از آنجا که هیچ معلولی نمیتواند علت خود باشد بلکه علت معلول دیگر است لذا هیچ معلولی را یارای حفظ خود نیست و فقط قدرت حفظ دیگری را داراست .

پاسخ به ایراد سوم : هیچ مخلوقی را قدرت آن نیست که جز بوسیله تغییری موجب آن گردد که مخلوق دیگری «صورت» یا «طبیعت» جدیدی تحصیل کند . زیرا موجود مخلوق همیشه بر روی چیزی سابق در وجود عمل می کند ، لیکن پس از اینکه علل صورت یا طبیعت مزبور را در معلول خویش ایجاد کرد دیگر بدون اینکه تغییر تازه ای در معلول حاصل شود آن صورت و طبیعت را حفظ خواهد کرد چنانکه در



مورد هوا وقتی که پس از تاریکی دوباره روشن می شود باید به وقوع تغییری قائل شویم لیکن حفظ روشنائی در هوا بواسطه حضور منبع نور بدون هیچگونه تغییری خواهد بود .

### بحث سوم

#### آیا خداوند می تواند موجودات را معدوم سازد؟

ما به بحث سوم چنین می پردازیم :

ایراد اول : بنظر می آید که خداوند نمیتواند موجودات را معدوم سازد چه اگوستین می گوید :

«خداوند علت نیست شدن چیزی نیست» لیکن اگر او چیزی را معدوم می ساخت بایستی چنین باشد . پس هیچ چیزی را معدوم نمی سازد .

ایراد دوم : خدا بواسطه خیر و رحمت خویش علت وجود اشیاء می شود زیرا چنانکه اگوستین می گوید : «چون خداوند خیر است ما وجود داریم» لیکن خداوند نمی تواند منقطع از خیر شود . لذا نمی تواند موجب قطع وجود اشیاء گردد که لازمه معدوم ساختن آنهاست .

ایراد سوم : اگر خداوند اشیاء را فانی سازد این فانی کردن او فعلی خواهد بود . اما چنین فعلی نمی تواند بود زیرا غایت هر فعلی امری وجودی است ، چنانکه علت مفسده شیئی غایتش تکوین شیء دیگر است ، چه هر چیزی وقتی فاسد می گردد که چیز دیگر تکوین یابد . لذا خداوند نمی تواند موجودات را فانی سازد .

بخلاف آنچه گذشت : چنین مسطور است ( ارمیاء نبی ۱۰ : ۲۴ ) :

«خداوند! مرا با عدل خود براه راست هدایت کن نه با خشم خود چه ترسم مباداتو مرا نیست سازی .»



من پاسخ می‌دهم : بعضی را عقیدت براین است که خداوند در بخشش وجود به موجودات برحسب ضرورت ذاتی خود عمل می‌کند و اگرچنین باشد او نمی‌تواند موجودی را معدوم سازد . زیر ذات او را امکان تحول نیست . لیکن چنانکه پیش گفتیم این رای باطل و خلاف مذهب کاتولیک است . که می‌گوید : «خداوند به اختیار خلق اشیاء می‌کند نه باجبار» زیرا بموجب (مزامیر ۱۳۵: ۶) «هرچه پروردگار را خوش آید آنرا انجام می‌دهد .» لذا اعطاء وجود به موجودات بستگی به اراده الهی دارد و از طرف دیگر حفظ موجودات در وجود - چنانکه قبلاً دیدیم - جز با اعطاء مستمر وجود از ناحیه باری تعالی بوجه دیگر امکان ندارد ، بنا بر این خداوند پیش از آنکه اشیاء را بوجود آورد مختار است که بآنها وجود نبخشد و آنها را خلق نکند و همچنین بعد از بوجود آمدن آنها مختار است که با عدم اعطای وجود به موجودات قطع هستی از آنها کند و این همان معنی فانی ساختن است .

پاسخ به ایراد اول : نیستی علت ذاتی و اصیل ندارد زیرا هیچ چیز نمی‌تواند علت شود مگر از این جهت که وجود دارد . و وجود من حیث هی وجود علت می‌شود . لذا خداوند نمی‌تواند موجب شود که چیزی میل به عدم کند . و لکن هر مخلوقی را بنفسه میل بعدم است زیرا از عدم به وجود آمده ، لذا ذات باری می‌تواند با قطع عمل خود بنحو غیر مستقیم موجودات را به نیستی مبدل سازد .

پاسخ به ایراد دوم : خیر الهی علت اشیاء است اما نه به ضرورت ذاتی زیرا تحقق خیر الهی متوقف بر موجودات نیست بلکه به اختیار او است . بنا بر این خداوند همانطور که بدون تخلف از خیر خود می‌توانست اشیاء را بوجود نیاورد بدون تخلف از خیر خویش می‌تواند وجود آنها را حفظ ننماید .

پاسخ به ایراد سوم : اگر خدای تبارک و تعالی بتواند شیئی را فانی سازد این فانی کردن او مستلزم صدور فعلی از جانب او نیست بلکه کافی است که او دست



از عمل بازدارد.

### مبحث چهارم آیا چیزی فانی می‌گردد؟

ما به بحث چهارم چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید که بعضی از امور فنا می‌پذیرند زیرا غایت همواره متناسب با مبدأ است . اما در ابتدا جز خدا چیز دیگری نبوده لذا همه امور باید باین غایت میل کنند یعنی به نقطه‌ای که جز او (خدا) چیز دیگر نخواهد بود - بنا - بر این همه موجودات به نیستی مبدل خواهند شد .

ایراد دوم : هر موجودی را قدرت متناهی است و قدرت متناهی سر بنامتناهی نمی‌زند. لذا فیلسوف ثابت می‌دارد که: «هیچ قدرت متناهی نمی‌تواند در زمان نامتناهی جنبش و فعالیت کند» لذا هیچ مخلوقی نمی‌تواند تا زمان نامتناهی دوام کند و بناچار باید در وقتی از اوقات فنا پذیرد .

ایراد سوم : صور و عوارض ماده را بعنوان جزء خویش حاوی نیستند و در پاره‌ای از اوقات منقطع از تحقق می‌شوند لذا آنها نیست می‌گردند .

بخلاف آنچه گذشت : چنین مسطور است (جامعه سلیمان ۳ : ۱۴) : «من دریافته‌ام که جمیع آنچه خداوند ساخته است الی الابد دوام خواهد داشت.»

من پاسخ می‌دهم : اموری که ذات باری در مخلوقات انجام می‌دهد پاره‌ای موافق سیر طبیعی آنهاست و پاره دیگر بخلاف آن و بخرق عادت است ، چنانکه بعداً شرح داده خواهد شد، اما آنچه خداوند موافق نظم طبیعی موجودات انجام می‌دهد از روی طبیعت خود آن اشیاء شناخته می‌شود و آنچه غیر طبیعی و خارق العاده است فقط بر حسب تجلی فیض و لطف حق می‌باشد و بقول پولوس حواری «بهر چیز تجلی و ظهوری



از آن سرمدی افاضه شده تا سودی برد .» ( رساله اول قرنطیان باب ۱۳ آیه ۷ ) و سپس ضمن سائر امور از معجزات و خوارق عادات ذکر می آورد .

باری طبیعت مخلوقات نشان می دهد که هیچیک از آنها فانی نمی شوند زیرا یا غیر مادی بوده و استعداد گرایش به عدم را ندارند و یا مادی هستند و در این صورت لااقل در ماده به وجود خود ادامه می دهند زیرا ماده فساد ناپذیر است ، از این جهت که خود موضوع کون و فساد است ، علاوه بر اینها فناپذیری اشیاء ربطی به تجلی لطف حق ندارند زیرا قدرت و خیر الهی در ابقاء موجودات متجلی است نه در افناء آنها . لذا از این مقدمات می توان نفی این قول را - که همه اشیاء فناپذیرند ، نتیجه گرفت .

پاسخ به ایراد اول : اشیائی که از عدم به وجود می آیند مبین تجلی قدرت آن بیچونی هستند که خالق آنها بوده لیکن مبدل ساختن آنها به نیستی مانع ازین تجلی است زیرا قدرت الهی در حفظ و ابقاء موجودات متجلی است نه در فنا پذیری آنها چنانکه پولوس حواری گفته : « حفظ همه موجودات بر حسب کلمه صادره از قدرت اوست .» ( رساله به عبرانیان ۱ : ۳ )

پاسخ به ایراد دوم : قوت و استعداد مخلوق در پذیرفتن وجود امریست قابلی و بس و قدرت فاعلی بستگی به ذات باری دارد که وجود ناشی ازوست . لذا امتداد نامتناهی اشیاء منتج از عدم تناهی قدرت الهی است . زیرا به پاره از آنها در زمان معینی قدرت دوام محدودی داده شده است و در نتیجه ممکن است این اشیاء از پذیرش سیلان وجود ناشی از خداوند محروم شوند . و این بواسطه عامل متضادی است که هیچ قدرت محدودی را یارای مقاومت در برابر آن در مدت نامحدودی نیست ، و مقاومتش فقط در مدت معینی از زمان است . بنابراین اشیائی که واجد ضدی نیستند گرچه قدرت آنها محدود است وجودشان تا ابد ادامه خواهد یافت .

پاسخ به ایراد سوم : صور و عوارض چون وجود اصیل و مستقل ندارند .



موجوداتی کامل نیستند لیکن هر يك از آنها امری است متعلق به موجودی اصیل و بر حسب چیزی که با او است موجود نامیده می شود . با اینحال باقتضای وضع وجودیشان کاملاً فانی نمی شوند . البته نه اینست که هیچ جزئی از آنها بالفعل باقی می ماند، بلکه در قوه ماده یا موضوع باقی می مانند .



## حرکت خدائی در موجودات زنده

## در هشت مبحث

اکنون ما اثر ثانوی تدبیر و حکومت الهی را که جنبش موجودات بوسیله خداست مورد دقت قرار می دهیم :

اول اینکه آیا خداوند مخلوقات را بحرکت درمی آورد ؟

دوم اینکه حرکت يك موجود بوسیله موجود دیگر چیست ؟

در بحث اول هشت مطلب زیر تحقیق می شود:

۱- آیا خداوند «ماده» را بی واسطه بسوی «صورت» می کشاند و آنرا از قوت

به فعلیت می آورد ؟

۲- آیا او می تواند جسمی را بی واسطه به حرکت درآورد ؟

۳- آیا او می تواند ذهن را به حرکت درآورد ؟

۴- آیا او می تواند اراده را به حرکت درآورد ؟

۵- آیا خداوند را در هر فاعلی تأثیری است ؟

۶- آیا او می تواند اعمالی خارج از نظم مقرر در اشیاء بجا آورد ؟

۷- آیا آنچه خداوند باین نحو انجام دهد خارق العاده و معجزه نیست ؟

۸- بحث در باره معجزات مختلف .

## مبحث اول

آیا خداوند می تواند ماده را بی واسطه بصورت کشاند و

بسوی آن در حرکت آورد

ما به بحث اول چنین می پردازیم :



ایراد اول : بنظر می آید که خداوند نمی تواند بی واسطه ماده را برای تقبل و پذیرش صورت به حرکت درآورد. زیرا چنانکه فیلسوف (ارسطو) ثابت می کند هیچ چیز جز آن «صورتی» که در «ماده» است قدرت آن را ندارد که صورتی در ماده خاصی پدید آورد. چه هرچیزی مولد شبه خویش است، اما خداوند صورتی در ماده نیست لذا نمی تواند موجب ایجاد صورتی در ماده گردد.

ایراد دوم. هر فاعلی که میل به ایجاد چند اثر مختلف دارد هیچ يك از آنها را ایجاد نخواهد کرد مگر بوسیله علت دیگری که در ایجاد یکی از آنها را ایجاب کند. چنانکه فیلسوف (ارسطو) گوید: هیچ حکم و تصدیق کلی محقق نمی شود مگر از طریق مصادیق و مدرکات خاص لکن قدرت الهی علت کلی همه اشیا است لذا نمی تواند ایجاد صورتی خاص کند مگر با واسطه عاملی خاص.

ایراد سوم : هم چنانکه وجود عام و مطلق وابسته به علت اولیه است وجود خاص معین وابسته به علت خاص معین است - چنانکه قبلا مذکور افتاد - لکن وجود خاص هرشی جزئی منبعت از صورت اوست لذا صور اشیا از جانب خدا فقط بوسیله علت جزئی خاص ایجاد می شوند و بس.

بر خلاف آنچه گذشت : چنین مسطور است ( سفر تکوین، ۲ : ۷ ) : «خداوند آدمی را از گل سرشته است.»

من پاسخ می دهم : خداوند می تواند ماده را بی واسطه بسوی صورت حرکت دهد. زیرا آنچه در قوه انفعالی است از طریق قدرت فاعلی که بر آن قوه تأثیر می کند بفعل درمی آید و از آنجا که هیولی در تحت قدرت الهی است چون از طرف او بوجود آمده، لذا قدرت الهی می تواند هیولی را به فعل درآورد و این معنی حرکت بسوی صورت است زیرا صورت جز فعلیت قوه و هیولی چیز دیگری نیست.

پاسخ به ایراد اول : هر معلولی را با علت موجد خود از دو طریق شباهت است :



شباهتی که بین آن دو بر اثر هم نوعی وجود دارد یعنی هر دو مصادیق يك نوعند. نظیر انسانی که انسان دیگر را بوجود می آورد. یا آتشی که آتش دیگر را می افروزد.

۲ - شباهتی که بین آن دو بر اثر تضمن حقیقی معلول در علت وجود دارد چه صورت معلول واقعاً در علت است. چنانکه حیواناتی که از عفونت و فساد بوجود آمده اند و نباتات و معدنیات با خورشید و ستارگان که تأثیر قدرتشان موجب تکوین آنها شده شباهت دارند باین طریق معلول در مورد تمام آنچه مشمول قدرت علت است شبیه به علت فاعلی است. باری از آنجا که ماده و صورت چنانکه گفتیم مشمول قدرت الهی هستند، لذا اگر مرکبی بوجود آمد این مرکب را هم شباهت بخداست ازین جهت که خداوند واقعاً حاوی آنست و هم شبیه به عامل مولد خود زیرا هر دو افراد يك نوعند. بنا بر این همانطور که عامل مولد می تواند ماده را بحرکت در آورد و صاحب صورت کند یعنی ایجاد شیئی شبیه بخود نماید همانطور خداوند می تواند چنین کند. لکن سایر صور که در ماده وجود ندارند قادر به انجام این امر نیستند زیرا قدرت هیچ جوهر جداگانه شامل ماده نمی شود لذا فرشتگان و شیاطین که بر روی ماده مرئی اثر می گذارند این کار را از طریق ایجاد صور در ماده انجام نمی دهند بلکه از نطفه جسمانی استفاده می کنند.

پاسخ به ایراد دوم: استدلال خصم به شرطی صحیح است که باری تعالی بر حسب ضرورت طبیعی عمل کند لیکن چون او بموجب اراده و علم خود که تنها واقف به طبیعت کلی صور نیست بلکه صور را بوجه جزئی می شناسد عمل می کند می تواند هر صورتی خاص را در ماده ای بوجود آورد.

پاسخ به ایراد سوم: اینکه علل ثانوی را دستور است که ایجاد معلولهای خاص معین کنند وابسته به حضرت باری تعالی است و از آنجا که خدا علل دیگری را موجب ایجاد معلول می کند هم می تواند معلولهای خاص را از خود و بدون واسطه سایر علل ایجاد کند.



## مبحث دوم

## آیا خداوند می تواند جسم را بی واسطه به حرکت آورد؟

ما به بحث ثانی چنین می پردازیم :

ایراد اول : بنظر می آید که خدا را توانایی آن نیست که جسمی را بی واسطه بحرکت آورد، زیرا بنا بر قول فیلسوف : « محرك و متحرك من حيث الحركة باید تقارن زمانی داشته باشند. » و این مستلزم اتصال و تماسی بین محرك و متحرك است. اما از آنجا که خدا را تماس اتصالی با جسم نیست چه « دیونیزیوس » می گوید : « هیچ اتصالی با خدا وجود ندارد » نتیجه می شود که خداوند در حرکت جسم نتواند بی واسطه عمل کند .

ایراد دوم : خداوند محرکی است که خود حرکت ندارد، امور مطلوب نفس نیز در وقتی که با ادراك درآیند بهمین کیفیتند . بنابراین خداوند محرك است از آن جهت که مطلوب نفس و متعلق ادراك است ، اما خداوند جز از طریق عقل که جسم است و نه قدرت جسمانی از طریق دیگر ادراك نمی شود . لذا خداوند نمی تواند جسم را بی واسطه بحرکت درآورد .

ایراد سوم : فیلسوف (ارسطو) ثابت می کند هر قدرت لایتناهی متحرك را آنّا یعنی دريك « آن » بحرکت در می آورد . اما جسم را امکان آن نیست که دريك « آن » بحرکت درآید زیرا هر حرکتی همواره بین دو ضد است و چون شیئی بخواهد دفعتاً واحداً حرکت کند لازم می آید که دريك آن دو ضد در شیئی محقق شوند و این ممتنع است . لذا جسمی را قدرت آن نیست که بی واسطه بر اثر نیروی لایتناهی بحرکت درآید . از طرف دیگر قبلا ثابت کردیم که قدرت الهی لایتناهی است . بنابراین خدا نمی تواند جسم را بی واسطه بحرکت درآورد .



بخلاف آنچه گذشت : خداوند اعمال شش روزه خلقت را بی واسطه انجام داده است که منجمله حرکت اجسام است چنانکه از ( سفر تکوین ، ۱ : ۹ ) مستفاد می شود :

« بگذار آنها در يك جا جمع شوند . » بنابراین خداوند اشیاء را بی واسطه بحرکت درمی آورد .

من پاسخ می دهم : اینکه می گویند خداوند خود نمی تواند کلیه آثار موجب و معینی را که بوسیله علل مخلوقه بوجود می آیند ایجاد کند ، اشتباه محض است لذا چون هر جسمی بوسیله علل مخلوقه بی واسطه بحرکت درمی آید لذا ادنی شکی در این نیست که خداوند می تواند اشیاء را بی واسطه بحرکت درآورد . البته این قول از آنچه در بالا گفتیم نتیجه می شود . چه حرکت هر جسمی یا حاصل صورتی است که آن جسم از علت موجد خود گرفته است نظیر حرکت اجسام ثقیله و خفیفه و بدین لحاظ علت موجد را محرك نیز می گویند و یا موجب حصول صورت است ، چنانکه عمل گرم کردن موجب تحقق صورت گرمایی می شود . باری تنها ایجاد صورت وابسته بعلت نیست بلکه عمل به اقتضای آن صورت و ایجاد حرکتی که نتیجه آن صورت است همه وابسته به آن علت می باشد چه آتش تنها ایجاد آتش نمی کند بلکه گرمی و بالارفتن یعنی حرکت صعودی اشیاء نیز بآن بستگی دارد . لذا چون خداوند می تواند بی واسطه صورتی در ماده ایجاد کند همو می تواند جسم را - هر چه باشد - بهر حرکت و هر گونه که باشد - درآورد .

پاسخ به ایراد اول : دو نوع اتصال وجود دارد . یکی اتصال جسمانی و آن اتصالی است که بین دو شیء بر اثر مماس است پدید می آید . دیگر اتصال حقیقی چنانکه علت حزن گفته می شود ، شخص محزون را مس می کند . خداوند بر حسب اتصال نوع اول نه مماس با شیئی است نه شیئی مماس با اوست زیرا جسم نیست ولی بموجب اتصال



حقیقی با همه موجودات بر اثر حرکتی که بآنها می‌دهد در تماس است بدون آنکه شیئی را لمس کند چه قدرت طبیعی هیچ مخلوقی را یارای رسیدن باو نیست و دیونیزیوس همین نکته را در نظر داشت وقتی که گفت اتصال با خداوند وجود ندارد چه مقصود او آن بود که خداوند قابل لمس و مماس است نیست .

پاسخ به ایراد دوم : بلی خداوند چون مطلوب نفس و متعلق ادراک قرار می‌گیرد محرك است اما از این لازم نمی‌آید که محرك بودن او همیشه بواسطه آنست که مطلوب نفس و مدرك شیئی متحرك می‌باشد بلکه علت تحريك او بیشتر از آنست که مطلوب نفس و معلوم ذات خویش است زیرا همه کارها را بر اثر خیر محض خود انجام می‌دهد. پاسخ به ایراد سوم : غرض فیلسوف اثبات این است که قدرت محرك اول قدرتی نیست که در تحت اندازه درآید یعنی فارغ از هر اندازه و نسبیتی است، استدلال او اینست که قدرت محرك اول لایتناهی است - چه محرك اول در زمان لایتناهی اعمال اثر می‌کند - و قدرت لایتناهی - چنانکه بخواهد در تحت اندازه‌ای درآید باید در لازمانی شیء را حرکت دهد و این هم غیر ممکن است . بنابراین قدرت لایتناهی محرك اول باید در چیزی باشد که مفید باندازه و کمیت نیست. از آنچه گذشت معلوم می‌شود که حرکت لازمانی هرشیء فقط بر اثر قدرت لایتناهی است . زیرا قدرت مقید به اندازه چون بمقتضای ضرورت ذاتی خود عمل می‌کند در اعمال اثر با تمام قوا تأثیر می‌کند لکن هر قدرت لایتناهی همواره از هر نسبیتی که متعلق به قدرت محدود است درمی‌گذرد و هرچه قدرت بیشتر باشد سرعت حرکت بیشتر است و از طرف دیگر قدرت متناهی در زمان معین و محدود شیء را بحرکت درمی‌آورد نتیجه آن می‌شود که فقط قدرت لایتناهی است که شیء را در لازمانی بحرکت درمی‌آورد چه همواره بین دو نقطه زمان نسبیتی وجود دارد . اما قدرتی که مقید به اندازه نیست قدرت ذات عاقلی است که بنا بر مقتضای طبیعت معلولهای خود بر آنها اثر می‌گذارد لذا از آنجا



که جسم را اقتضای آن نیست که در لازمانی بحرکت درآید لازم نمی آید که شیء در لازمانی بحرکت داشته باشد.

### مبحث سوم

آیا خداوند عقل مخلوق را بی واسطه به حرکت در می آورد ؟

ما به بحث سوم چنین می پردازیم :

ایراد اول : بنظر می آید که خداوند عقل مخلوق را بی واسطه بحرکت در نمی آورد . زیرا عمل عقل ناشی از وجودیست که عقل در آن قرار دارد چون مبدل به ماده خارجی نمیشود ، چنانکه در کتاب « ما بعد الطبیعه » فصل نهم بیان شده است . اما آنچه بوسیله دیگری به حرکت می آید ناشی از ظرف و مستقر متحرك نیست بلکه ناشی از محرك است . لذا عقل بوسیله دیگری به حرکت در نمی آید پس ظاهراً خداوند نمی تواند آنرا بحرکت درآورد .

ایراد دوم : هر چیز که در خود منشاء کافی برای حرکت داشته باشد بوسیله عامل دیگری بحرکت در نمی آید اما حرکت عقل عمل فهم و تفکر در آن است چنانکه فیلسوف (ارسطو) فهم و احساس را نوعی حرکت می دانست. لیکن همین نور عقلانی که به عقل اعطا شده است منشاء کافی فهم است . لذا بوسیله دیگری بحرکت در نمی آید .

ایراد سوم : همانطور که حسیات حواس را بحرکت در می آورند عقلیات نیز عقل را متحرك می سازند . اما خداوند امر عقلانی نیست و از حدود عقل برتر است . لذا خداوند نمی تواند عقل را بحرکت درآورد .

بخلاف آنچه گذشت : معلم عقل متعلم را بحرکت، در می آورد و نیز مسطور است (مزامیر ۹۳ : ۱۰) « خداوند بآدمی علم می آموزد » بنابراین خداوند عقل آدمی



را حرکت می‌دهد .

من پاسخ می‌دهم : همان‌طور که در هر حرکت جسمانی محرك به چیزی اطلاق می‌شود که به متحرك صورت منشاء حرکت را می‌دهد همان‌طور در حرکت عقلانی محرك علت آن صورتی است که منشاء فعالیت عقل یعنی حرکت عقلانی می‌شود. باری در هر موجود ذیشعور همواره يك اصل و منشاء دو وجهی متعلق باعمال عقلانی یعنی ادراك وجود دارد که یکی از آنها نفس قدرت عاقله است و این وجه بالقوه در هر موجود صاحب فهم و ادراکی نیز یافت می‌شود .

و وجه دیگر همان منشاء ادراك بالفعل است که عبارت است از شبه و مثال شیء مدرک و مفهوم که وقتی می‌گوئیم شیء ذهن را بحرکت درمی‌آورد اعم است از آنکه بشخص صاحب فهم قدرت ادراك می‌دهد یا آنکه در ذهن او صورتی نظیر شیء خارجی منطبق می‌سازد.

باری خداوند عقلی را که مخلوق است بهر دو طریق مذکور در فوق می‌تواند بحرکت درآورد چه او نخستین موجود مجرب است و چون عقلانیت نتیجه تجرد است لذا او نخستین موجود متعقل است و از آنجا که در هر مرتبه موجود نخست علت موجودات متوالیه است نتیجه می‌گیریم که همه قدرتهای عقلانی ناشی از او می‌شود بهمین منوال چون او نخستین موجود است و موجودات دیگر در او وجود دارند . بواسطه وجود داشتن معلولات در علت اولی ، لازم می‌آید که معلولات بصورت عقلانی در او و بصورت مقتضی ذات او - وجود داشته باشند زیرا از آنجا که مثل عقلانی - هر چیز ابتدا در خدا بوجود می‌آیند و سپس عقول دیگر بوسیله اخذ از ذات او آنها را تعقل می‌کنند ، مخلوقات دیگر نیز بوسیله اخذ از اودارای وجود می‌گردند . بنابراین خداوند عقول مخلوقه را با اعطای قدرت تعقل اعم از طبیعی یا عارضی و همچنین با انطباع صور کلیات عقلانی در آنها و حفظ و تکمیل این قدرت و صور کلیات بحرکت درمی‌آورد.



پاسخ به ایراد اول : عقل که فعالیت عقلانی در آن بوجود می آید و بوسیله آن انجام می شود دو حقیقت علت ثانوی است که علت اولی آن خداوند می باشد زیرا از اوست که قدرت تعقل به متعقل داده می شود .

پاسخ به ایراد دوم : نور عقلانی که همراه با صورت ذهنی شیء مدرک است منشاء کافی ادراک است . اما علت ثانوی و تابع علت اولی است .

پاسخ به ایراد سوم : عین قابل ادراک عقل انسانی را بحرکت درمی آورد از آن جهت که صورتی شبیه بخود در آن منطبع می کند و بوسیله آن شیء مزبور را ادراک می نماید . اما صوری که خداوند از خود در عقول مخلوقه منطبع می کند کافی برای ادراک کنه ذات او نیستند - چنانکه قبلا گذشت - لذا خداوند عقول مخلوقه را بحرکت درمی آورد ولی خود معلوم آنها نیست و این قبلا بیان شد .

#### مبحث چهارم

آیا خداوند را قدرت آنست که اراده مخلوقه را تحریک کند؟

ما به بحث چهارم چنین می پردازیم :

ایراد اول : بنظر می رسد که خدا می تواند اراده مخلوقه را بحرکت آورد . زیرا هر چیزی از خارج متحرک شود مجبور است . اما اراده نمی تواند مجبور باشد پس اراده از خارج متحرک نیست ، بنابراین خداوند نمی تواند آن را بحرکت آورد .

ایراد دوم : خداوند نمی تواند دو ضد را در آن واحد محقق سازد ، لیکن اگر او اراده را تحریک کند اجتماع ضدین لازم می آید زیرا حرکت اختیاری بایستی بوسیله محرک درونی باشد نه محرک بیرونی - لذا خداوند نمی تواند اراده را تحریک کند .

ایراد سوم : انتساب حرکت به محرک است نه به متحرک و از این جهت قتل نفس را بسنگ انداز نسبت می دهند نه به سنگ . لذا اگر خداوند اراده را بحرکت درآورد



لازم می آید که اعمال اختیاری انسان از لحاظ ثواب و عقاب قابل انتساب باو نباشد و حال آنکه این قول مردود است . بنابراین خداوند اراده را بحرکت نمی آورد .  
 بعکس آنچه گذشت : چنین مسطور است . ( رساله به فیلیپان ۲ : ۱۳ ) :  
 «خداوند درما عمل می کند ، هم درخواستن وهم درانجام خواسته ها» .

من پاسخ می دهم : همان طور که عقل بوسیله اعیان خارجی و معطی قدرت ادراک بحرکت درمی آید - چنانکه قبلاً گذشت - اراده نیز بوسیله مراد و متعلق بخود که امر خیر است و ذات باری که خالق اوست بحرکت درمی آید اراده ممکن است بوسیله هر امر خیری که «مراد» و متعلق آنست بحرکت درآید، لیکن، فقط بوسیله خداوند بنحو کافی و مؤثر متحرك می گردد . زیرا هیچ شیء حرکت پذیری جز بوسیله محرکی که قدرت فعاله اش بیشتر یا لااقل مساوی استعداد آنست نمی تواند حرکت کافی یابد ، اما استعداد بالقوه اراده آنرا بخیر مطلق ، می کشاند . چه «مراد» و متعلق او خیر مطلق است ، هم چنانکه منظور و متعلق عقل وجود عام مطلق است و از آنجا که هر خیر مخلوقی خیری است جزئی و فقط خداوند خیر مطلق است ، لذا فقط اوست که ظرف اراده را پر می کند و متعلق آن قرار می گیرد تا او را حرکت کافی بدهد . بهمین منوال قدرت اراده نیز معلول خداوند است و بس چه اراده چیزی جز کشش بسوی مراد و منظور یعنی خیر مطلق نیست و این کشش بسوی خیر مطلق تعلق به محرك اول دارد یعنی کسی که غایت نهائی ، باو منسوب و مربوط می شود . چنانکه در امور انسانی آنکه ریاست بر اجتماع دارد اتباع خویش را بسوی مصلحت عام ارشاد می کند . لذا تحريك اراده بهر دو طریق بدست خدا است بخصوص به طریق ثانوی یعنی بواسطه کشش درونی اراده .

پاسخ به ایراد اول : هر شیء که بوسیله شیء دیگر به حرکت درآید وقتی مجبور است که حرکتش برخلاف میل طبیعی آن باشد ولی اگر هر کس در حرکت کشش



طبیعی متحرك را رعایت کند دیگر اجباری نیست مثلاً جسم سنگینی که موجود حرکت آنرا بسوی زمین متحرك ساخته باشد مجبور نیست. بهمین منوال خداوند چون اراده را بحرکت آورد آن حرکت قسری و اجباری نیست بلکه حرکتی است موافق تمایل طبیعی اراده.

پاسخ به ایراد دوم: حرکت باختیار از درون متحرك شدن است یعنی بوسیله يك منشاء درونی اما منشاء درونی ممکن است معلول منشاء خارجی باشد. لذا از درون بحرکت آمدن منافات با این ندارد که شیء بوسیله چیز دیگر بحرکت آید.

پاسخ به ایراد سوم: اگر اراده بوسیله دیگری آن چنان بحرکت آید که به هیچ نحوی از درون خود حرکت نداشته باشد دیگر عمل آن مستحق ثواب و عقاب نخواهد بود ولی چنانکه گفتیم چون بوسیله دیگری بحرکت آمدن منافی آن نیست که اراده از درون نیز بحرکت درآید لذا مانع تحقق حسن و قبح نخواهد بود.

#### بحث پنجم

#### آیا خداوند مسبب اعمال هر فاعلی است؟

ما به بحث پنجم چنین می‌پردازیم:

ایراد اول: بنظر می‌آید که خداوند مسبب عمل هیچ فاعلی نباشد زیرا انتساب امور ناقصه به خداوند صحیح نیست پس اگر مسبب اعمال خدا باشد بایستی هر عملی را بنحو کفایت انجام دهد و لذا عمل فاعل مخلوق بالکل زائد خواهد بود.

ایراد دوم: عمل واحد در زمان واحد ممکن نیست ناشی از دو منشأ گردد هم چنان که حرکت واحد نمی‌تواند متعلق به دو متحرك باشد. لذا اگر اعمال مخلوق ناشی از عمل خداوند در مخلوق باشد دیگر نمی‌تواند در عین حال از مخلوق صادر گردد و لذا مخلوق را دیگر عملی نخواهد بود.



ایراد سوم : صانع هر چیز علت اعمال مصنوع است چه صانع است که به مصنوع صورت می بخشد تا بوسیله آن بتواند عمل کند . لذا اگر خداوند علت اعمال مصنوعات خود باشد از آن جهت است که بآنها قدرت عمل می دهد لیکن در مبدأ یعنی در وقتی که آنها را خلق میکند . لذا بنظر می آید که عمل خداوند در مخلوقات عامل از مبدأ خلق تجاوز نمی کند .

بخلاف آنچه گذشت : چنین مسطور است ( اشعیا ۲۶ : ۱۲ ) : «خداوند ادست تو در هر چه ما می کنیم بکار است .»

من پاسخ می دهم : بعضی ها چنین پنداشته اند که خداوند در هر فاعلی آنچنان بکار است که برای قدرتهای مخلوقه هیچ جای تأثیر نگذاشته و اوست که علت بی واسطه هر عملی است که انجام می شود . فی المثل بنظر این قوم آتش موجب حرارت نیست بلکه خداوند در آتش اعمال حرارت می کند . اما این نظر به دلایل زیر مردود است ، زیرا بنا باین نظر اولاً نظم علت و معلولی در بین مخلوقات از میان می رود و این خود مستلزم نقص قدرت خالق است . چه قدرت علت موجب اعطای قدرت فعاله به معلول است . ثانیاً همه قدرتهای فعاله و موجود در اشیاء عبث خواهد بود زیرا اشیاء مخلوقه عمل خاص خود را از دست می دهند و فی الواقع کلیه مخلوقات بوجهی بی مقصود و بی غرض می گردند زیرا منظور از هر شیء عمل خاص اوست ، و شیء اخس همواره بخاطر شیء اشرف است و بالنتیجه همانطور که هیولا بخاطر صورت است ، صورت نیز که فعل نخستین است بخاطر اثر و عمل آن است که فعل ثانوی است لذا عمل و اثر غایت مخلوق است و باید دریافت که خداوند در اشیاء چنان عمل می کند که عمل خاص آنها نیز حفظ می گردد . برای تعیین این مطلب می گوئیم از چهار علت علت مادی عامل فعل نیست - آن فقط موضوع است که قبول اثر فعل می کند - عامل فعل علت غایی و فاعلی و صوریست که به ترتیب خاص خود بعمل می پردازند زیرا علت نخستین هر فعلی علت غائی است و آنست



که فاعل را بحرکت در می آورد. علت ثانی « فاعل » و علت آخری آن صورتی است که فاعل بفعل خویش می دهد، هرچند فاعل طبق صورت خود نیز عمل می کند و این امر در مصنوعات که از طریق صنعت گری ساخته می شود خوب پیداست زیرا صنعتگر بر اثر غرض و غایت خاصی که همان شیء مصنوع است - مثلاً صندوق یا تختخواب - بفعل در می آید و برای آن تبرخود را که بواسطه تیزی خویش برنده است بکار می برد. خلاصه خداوند در هر فاعلی بر حسب این علل سه گانه عمل می کند. اول بعنوان غرض و غایت. زیرا هر فعلی همواره بخاطر خیری، اعم از واقعی یا ظاهری، بانجام می رسد و از آنجا که هیچ چیز نمی تواند خیر باشد اعم از واقعی یا ظاهری، مگر بواسطه شباهت با شرف خیرات یعنی خدای تعالی پس لازم می آید که خداوند خود علت غایی هر عملی باشد. دیگر اینکه در هر جا که چندین فاعل بتوالی در طول هم قرار بگیرند همواره فاعل دوم باتکاء فاعل اول عمل می کند چه فاعل نخستین فاعل دوم را بحرکت در می آورد لذا همه فاعلها باتکاء خدا عمل می کنند و در حقیقت او علت فعل در هر فاعلی است. سوم آنکه باید توجه کنیم که خداوند تنها شیء را برای انجام فعل بحرکت در می آورد یعنی موجب می شود که آنها در انجام فعل صورت و قدرت خود را بکار برند مثل آن کارگری که تیشه خود را برای قطع استعمال می کند، در صورتیکه کارگر خود به تیشه صورت نداده است. بلکه به عوامل مخلوقه صورت اعطا می کند و آنها را در این باقی می دارد. بنابراین خداوند نه فقط با اعطای صورتی که اصل همه افعال است علت فعل می شود، چنانکه در باره قوه مولد حرکت گفته می شود که آن علت حرکت در اشیاء سنگین و سبک است، بلکه او حافظ صور و قدرت اشیاء است همچنانکه خورشید موجب ظهور الوان است از جهت آنکه معطی و حافظ نور است که رنگها را ظاهر می سازد. باری از آنجا که صورت هر شیء در درون آن شیء است و هرچه شیء بعلت اولی تقرب جوید تحقق این امر بیشتر است و نیز از آنجا که خداوند در



همه اشیاء علت وجود عام و منبسطی است که در متن آنها قرار دارد لذا در همه امور باطناً عمل می کند و بهمین دلیل است که در کتاب مقدس اعمال طبیعی بخدا نسبت داده می شود یعنی فقط او را عامل در طبیعت می داند چنانکه در (کتاب ایوب ۱۱: ۱۰) آمده است: «تواز گوشت و پوست بر من لباس پوشانیده ای و تو مرا از مشتی استخوان وریشه ترکیب کرده ای .»

پاسخ به ایراد اول : خداوند بعنوان علت اولی در همه اشیاء بوجه کافی عمل می کند ولی این دال بر آن نیست که عمل فاعل ثانوی زائد باشد .

پاسخ به ایراد دوم : هیچ فعلی نمی تواند ناشی از دو فاعل شود که در یک مرتبه وهم عرض یکدیگرند . لیکن هیچ چیز نمی تواند مانع از صدور فعل واحد از دو فاعل گردد که یکی در مرتبه اولی و دیگری در مرتبه ثانی باشد .

پاسخ به ایراد سوم : خداوند نه تنها محدث صور اشیاء است بلکه مبقی آنها در وجود و محرك آنها در انجام افعال و غایت افعال نیز می باشد چنانکه در بالا بیان گردید .

### بحث ششم

**آیا خداوند می تواند اعمالی خارج از نظم مقرر در طبیعت انجام دهد؟**

ما به این بحث چنین می پردازیم :

ایراد اول : بنظر می آید که خداوند نمی تواند عملی خارج از نظم مقرر در طبیعت انجام دهد . چنانکه اگوستین قدیس می فرماید : « خدای تعالی که صانع و خالق طبایع است هرگز خلاف طبیعت عمل نمی کند » . لیکن آنچه خارج از نظم مقرر در طبیعت است مخالف طبیعت است لذا خداوند نمیتواند عملی خارج از نظم مقرر در طبیعت انجام دهد .



ایراد دوم : همانطور که نظم عدالت ناشی از خداست همانطور هم نظم طبیعت ناشی ازوست . لیکن خداوند نمیتواند خارج از نظم عدالت عملی انجام دهد چه در آن صورت مرتکب ظلم میگردد ، لذا قادر نیست عملی خارج از نظم طبیعی انجام دهد . ایراد سوم : خداوند خود مؤسس نظم مقرر در طبیعت است لذا اگر او بخواهد امری خارج از نظم مقرر در طبیعت انجام دهد لازم میآید که دستخوش تغییر باشد که جایز نیست .

بخلاف آنچه گذشت : اگوستین می گوید : «خداوند گهگاهی اموری برخلاف جریان معهود طبیعی میدهد .»

من پاسخ می دهم : چون هر علتی منشاء اصلی است لذا ازهر رابطه علت و معلولی همواره نظمی نتیجه می شود و چون علل متعدد شدند این نظم متعددمی شود و هم چنانکه هر علتی تابع علت دیگر است هر نظمی نیز تابع نظم دیگری می باشد و درین تبعیت همواره علت مرتبه ادنی تابع علت مرتبه اعلی است . در اعمال انسانی نیز می توان مثالی در این باره یافت . نظم هر خاندان تابع پدر آن خاندان و محتوی در نظم شهر است که آن نظم خود تابع فرمانروای آن شهر است و این نظم آخری تابع پادشاه است که همه کشور را نظام میدهد .

حال اگر بنظم امور از این نظر توجه کنیم که تابع علت اولی است خداوند نمی تواند امری برخلاف این نظم انجام دهد چه اگر چنین کرد برخلاف علم قبلی و اراده و خیر خود عملی انجام داده است . ولی اگر بنظم اشیاء از این نظر بنگریم که آنها تابع علت ثانوی اند نه علت اولی در آن صورت خدا می تواند اعمالی خارج از نظم مزبور انجام دهد زیرا او تابع نظم علل ثانوی نیست بلکه بعکس آن نظم تابع اوست زیرا صادر از او می باشد اما نه به اقتضای ضرورت ذاتی ، بلکه به اختیار و اراده خود او چه او می تواندست نظم دیگری خلق و ابداع کند . لذا خداوند می تواند اگر بخواهد خارج از



این نظم مخلوقه خود عمل کند فی المثل او میتواند، معلولات را بدون علل ثانوی آنها بوجود آورد یا ایجاد معلولهای معینی کند که بر آنها علل ثانوی بی تأثیرند و از اینجاست که اگوستین قدیس می گوید: «خداوند اعمالی برخلاف جریان معهود در طبیعت انجام میدهد ولی او به هیچوجه بر خلاف ناموس اعلی عمل نمی کند چه او برخلاف خود عمل نمی کند.»

پاسخ به ایراد اول: در امور طبیعی امری خارج از نظم مقرر در طبیعت بدو طریق اتفاق می افتد یکی بوسیله فاعلی که میل اشیاء بدست او نیست چنانکه شخصی جسم سنگینی را قسراً بسوی بالا بحرکت درمی آورد. در اینجا میل طبیعی جسم که روبه پایین است، وابسته بفاعل نیست و این خلاف طبیعت خواهد بود. دیگر بواسطه عمل فاعلی که میل طبیعی اشیاء وابسته بآن است و این خلاف طبیعت نیست چنانکه در جزر و مد آب روشن است که عمل آن مخالف طبیعت نیست گرچه خلاف حرکت طبیعی آبست که روبه پایین دارد زیرا این حرکت وابسته به تأثیر اجسام سماوی است که میل اجسام پست همواره بسته به آنهاست. چون نظم مقرر در طبیعت بوسیله خدا با اشیاء اعطاء شده لذا اگر او عملی خارج از این نظم انجام دهد خلاف طبیعت نیست و از همین رواگوستین میگوید: «هرچیز که از او سرزند طبیعی اشیاء بوده و همه حدود و اندازه و نظم مقرر در طبیعت صادر از اوست.»

پاسخ به ایراد دوم: نظم عدالت منبعث و ناشی از نسبت و اضافت با علت اولی است که قاعده و ملاک همه عدالتهاست - و از این جهت است که خداوند نمی تواند عملی برخلاف چنین نظمی انجام دهد.

پاسخ به ایراد سوم: خداوند نظم خاصی در اشیاء مقرر کرده بنحوی که در عین حال هر وقت خواست بتواند برخلاف علل خاص امری انجام دهد. پس اگر او ازین نظم خارج شود به هیچ وجه تغییری نمی کند.



## بحث هفتم

آیا هر چه خداوند خارج از نظم طبیعی انجام طبیعی  
انجام می‌دهد معجزه است ؟

ما باین بحث چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید همه آنچه خداوند خارج از نظم طبیعی انجام می‌دهد معجزه نیست. زیرا خلق عالم اجسام و ارواح و یا بخشایش نفوس ناصالح و شریر بوسیله خداوند همه خارج از نظم طبیعی است چه امور مزبور هیچگاه از طریق علت طبیعی محقق نمی‌شوند مع هذا آنها را معجزه نمی‌خوانند لذا همه آنچه خداوند خارج از نظم طبیعی انجام می‌دهد معجزه نیست .

ایراد دوم : معجزه امریست دشوار و بحدت واقع می‌شود و چنان خارج از توان واستعداد طبیعت و راء انتظار ما است که موجب اعجاب و حیرت میشود . لیکن بعضی اموری که خارج از نظم مقرر در طبیعت واقع میشوند صعب الحصول نیست، زیرا در مسایلی محقق میشوند که بسیار حقیرند چون باز یافتن بعض احجار قیمتی یا شفا دادن بعضی امراض و نیز نادرا الوقوع نیستند بلکه اغلب اتفاق می‌افتند چون مرضایی که در خیابانها میگذاشتند نا بواسطه سایه پطرس حواری شفا یابند . ( اعمال رسولان ۱۵:۵ ) و نه حتی فوق قدرت طبیعت هستند . مثلا وقتی که مردمان بیمار راتب قطع میشود - و بالاخره و راء انتظار ما نیستند زیرا ما همه انتظار روز رستاخیز را داریم در حالی که خارج از نظم مقرر در طبیعت است . لذا آنچه خارج از نظم مقرر در طبیعت واقع می‌شود معجزه نیست .

ایراد سوم : لغت معجزه [ miracle ] مشتق از کلمه [ admiration ]

یعنی اعجاب است . و اعجاب نسبت باموری است که در نزد حواس آشکارند . اما گاهی



اموری که خارج از نظام طبیعی واقع می‌شود که در نزد حواس ما آشکار نیستند، چنان که به حواریون بدون تعلیم و مطالعه علم اعطا شد. بنابراین نه هرچه از خارج از نظام طبیعی واقع شود معجزه است.

بخلاف آنچه گذشت: اگوستین می‌گوید: هر جا که خداوند عملی برخلاف نظم طبیعی که معلوم و معهود ماست انجام دهد ما آنرا معجزه مینامیم.

من پاسخ می‌دهم: اصطلاح معجزه مشتق از کلمه [ *admiration* ] یعنی اعجاب است و این حالت وقتی حاصل می‌شود که اثری آشکار باشد و علتش پنهان مثلا مردی کسوف را می‌بیند و علت آنرا نمی‌داند چنانکه فیلسوف (ارسطو) در مقدمه کتاب ما بعد الطبیعه گفته است. از اینرو امری ممکن است در نزد کسی معجب و در نزد دیگران هیچ چنین نباشد. چنانکه کسوف نزد مرد روستائی حیرت‌آور است و نزد ستاره شناس چنین نیست. باری امری معجزه نامیده می‌شود که پر از شکفتی و به عبارت دیگر علت آن کاملاً مخفی باشد و این علت خداست. لذا اموری که خداوند خارج از علل معلوم در نزد ما انجام می‌دهد معجزه نامیده می‌شود.

پاسخ به ایراد اول: هر چند خلق و اصلاح شریران فقط از جانب خداوند است لیکن در اصطلاح صحیح معجزه بر آنها اطلاق نمیشود زیرا آنها اموریند که بالطبع قابل صدور از علت دیگر نیستند لذا آنها را نمی‌توان خارج از نظم مقرر در طبیعت دانست چه اصالتاً به قدرت و استعداد طبیعت ندارند.

پاسخ به ایراد دوم: هر امر صعب الحصولی معجزه نامیده می‌شود بواسطه تفوق آن بر قدرت طبیعت نه بواسطه اهمیت و عظمت شیء که در آن این امر انجام یافته است. همچنین شیء را غیر عادی می‌نامیم از آن جهت که خارج از جریان طبیعی اشیاء واقع میشود نه بواسطه آنکه کثیر الوقوع نیست. علاوه بر این امری را که فوق قدرت طبیعت می‌دانیم فقط از جهت ماده و جوهر عمل انجام یافته نیست بلکه بعلمت روش و



نظمی است که بر حسب آن انجام شده است . از این گذشته هر معجزه در وراء انتظار طبیعی است ولی هیچگاه در وراء انتظاری که از فیض و لطف الهی داریم نخواهد بود همان انتظار و امیدی که از ایمان برمی خیزد و بموجب آن ما بروز حشر معتقد می گردیم . پاسخ به ایراد سوم : علم حواریون گرچه با لذات آشکار نبوده لیکن اثرش آشکار گردیده و از اینرو غریب و شگفت نموده شده است .

### بحث هشتم

#### آیا بعضی معجزات بزرگتر از معجزات دیگر اند؟

ما به بحث هشتم چنین می پردازیم :

ایراد اول : بنظر می آید که هیچ معجزه ای تفوق بر معجزه دیگر ندارد زیرا اگوستین می گوید : « در اعمالی که معجزه نامیده می شود قدر عمل فقط قدرت فاعل است و بس » و از آنجا که معجزات همه بقدرت خداوند انجام میشود بین آنها تفوقی نیست .

ایراد دوم : قدرت خداوند غیر متناهی است و هر امر غیر متناهی از متناهی بی حد و اندازه برتر است لذا دلیلی نیست که انسان در مقابل امری بیش از امر دیگر متعجب شود بنا بر این هیچ معجزه ای برتر از معجزه دیگر نیست .

بخلاف آنچه گذشت : خداوند مسیح در بحث از معجزات می فرماید : « اعمالی که من می کنم او نیز خواهد کرد اما آنچه من می کنم بزرگتر است از آنچه او خواهد کرد. »

من پاسخ می دهم : در وقت قیاس با قدرت الهی هیچ چیز معجزه نیست چه هر عملی هرچه باشد قابل قیاس با قدرت الهی نیست و بقول اشیاء نبی (فصل ۱۱ آیه ۱۵) « بنگرامت ها چون قطره ای از دلو ی ویا چون کوچکترین دانه ای از میزان اند . » بلی



در قیاس با قدرت طبیعی آنچه از وی در گذرد معجزه نامیده می شود . بنا بر این هر قدر قدرتی بر قدرت طبیعی پیشی جوید معجزه حاصله از آن قدرت عظیمتر می شود . اما تفوق بر قدرت طبیعی بسه وجه محقق می شود :

اول - بر حسب ذات عمل ، چنانکه دو جسم مکان واحدی اشغال کنند یا آنکه خورشید بعقب برگردد . و یا جسم انسان منور گردد و امثال آن . در این موارد طبیعت مطلقاً قادر به انجام عملی نیست و چنین اعمالی عالیتزین مرتبه معجزات است .

دوم - وقتی که عملی تفوق بر قدرت طبیعت پیدا کند نه از جهت ذات عمل بلکه از جهت موضوع عمل نظیر احیاء اموال و اعطای قوه بینائی به کوران و امثال آن چه در این مراحل طبیعت می تواند حیات دهد اما نه بمرده و همچنین طبیعت می تواند روشنی به دیده بخشد اما نه بکور چنین اعمالی در مرتبه ثانی معجزات قرار دارند .

سوم - امری ممکن است بر قدرت طبیعی فقط از جهت اندازه و ترتیب تجاوز کند چنان که انسانی ناگهان وبدون معالجه وسیر معموله طبیعی بنا بر مشیت الهی از تب شفا می یابد یا آنکه بر اثر قدرت الهی هوا ناگاه منقبض می شود و باران بیارد بدون علت طبیعی چنانکه در اثر ادعیه شموئیل والیاس واقع گردید . این چنین اعمال در پائین ترین مراحل معجزه قرار دارند . علاوه بر اینها هر يك از اقسام مذکور در فوق بر حسب طرقي که بر قدرت طبیعت تفوق می گیرند واجد درجات مختلفی اند . از آنچه گذشت جواب مدعیانی که ایراد خود را مبتنی بر قدرت الهی کرده اند روشن می شود .



چگونه مخلوقی مخلوق دیگر را به حرکت می آورد .

### در چهار مبحث

اکنون می پردازیم به بحث اینکه چگونه مخلوقی مخلوق دیگر را به حرکت در می آورد . این بحث در تحت سه عنوان خواهد آمد .

۱- چگونه فرشتگانی که روح صرف و موجود مجردند حرکت می کنند ؟

۲- چگونه اجسام مادی حرکت می کنند ؟

۳- چگونه آدمی که مرکب از جسم و روح است حرکت می کند ؟

نسبت به بحث اول سه امر زیر باید مورد توجه قرار گیرد .

۱- چگونه فرشته‌ای بر فرشته دیگر تأثیر می کند ؟

۲- چگونه فرشته‌ای بر جسم مادی تأثیر می کند ؟

۳- چگونه فرشته‌ای بر آدمی اثر می کند ؟

مسأله روشنگری و کلام فرشتگان و توجیه متقابل آنها اعم از فرشتگان عامل

خیر یا فرشتگان عامل شر و وابسته باین بحث است . درباره روشنگری چهار نکته زیر باید

مورد دقت قرار گیرد :

۱- آیا فرشته‌ای عقل فرشته دیگر را با روشنگری به حرکت در می آورد ؟

۲- آیا فرشته‌ای اراده فرشته دیگر را به حرکت در می آورد ؟

۳- آیا فرشته طبقه پایین روشنگر فرشته طبقه بالا می شود ؟

۴- آیا فرشته طبقه بالا می تواند با روشنگری خود آنچه را می داند به فرشته

طبقه پایین رساند ؟



## مبحث اول

## آیا فرشته‌ای روشن‌گر فرشته دیگر می‌شود؟

ما به بحث اول چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید که فرشته‌ای نمی‌تواند روشن‌گر فرشته دیگر شود زیرا فرشتگان بالفعل واجد آن سعادت ابدی‌اند که مورد انتظار نهائی ماست . لیکن آدمی را قدرت آن نیست که در آن هنگام روشن‌گر دیگری شود، چه<sup>۱</sup> بموجب (ارمیا ۳۱: ۳۴): « ایشان نمی‌توانند بهم چیزی بیاموزند نه مردی به همسایه خود می‌تواند تعلیم دهد نه برادری به برادر خود . » بنابراین فرشته‌ای نمی‌تواند روشن‌گر فرشته دیگر شود .

ایراد دوم : نور فرشتگان سه گونه است . نور طبیعت و نور فیض و لطف و نور جلال لیکن فرشته بانور طبیعت از جانب خالق روشن می‌گردد و بانور لطف بوسیله آمرزشگر و بانور جلال بوسیله معطی سعادت . که همه این انوار از خدا است . لذا فرشته‌ای نمی‌تواند روشن‌گر فرشته دیگر شود .

ایراد سوم : نور صورتی است در ذهن لیکن نفس ناطقه چنانکه اگوستین می‌گوید : « بدون آنکه مخلوقی واسطه واقع شود فقط بوسیله خداوند صاحب صورت می‌شود ، بنابراین فرشته‌ای نمی‌تواند روشن‌گر فرشته دیگر شود . »

بخلاف آنچه گذشت : دیونیزیوس می‌گوید : « فرشتگان مرتبه ثانی بوسیله فرشتگان مرتبه اولی ظاهر و روشن و کامل می‌شوند . »

من پاسخ می‌دهم : هر فرشته‌ای روشن‌گر فرشته دیگر است و برای تبیین این مطلب باید بگوئیم : نور عقلانی جلوه حقیقت است زیرا بموجب نص (افسیان ۵: ۱۳) آنچه متجلی می‌شود نور است . لذا روشن‌گری چیزی جز افاضه حقایق مکشوفه



نیست چنانکه پولوس حواری ( افسسیان ۳ : ۸ ) می گوید : « بنزد من کمترین قدیسان را این فیض عطا شده است . . . تا بتوانند دیگران را روشن کنند یعنی دیگران را واقف به رموزی نمایند که از روز ازل در خدا مکتوم و منطوی است. »

بنابراین هر فرشته با ظاهر ساختن و جلوه دادن حقایق مکشوفه بر خود می تواند روشنگر فرشته دیگر شود . ازین رو دیونیزیوس می گوید : « حکمای الهی بوضوح باز می نمایند که علم الهی از طریق عقول عالیه به موجودات سماوی آموخته میشود. » از آنجا که در هر اندیشه و علمی چنانکه دیدیم دو چیز قرار دارد یکی قدرت عاقله و دیگری مثال شیء معقول .

پس هر فرشته می تواند باین هردو وجه علم مکشوف بر خود را به فرشته دیگر آشکار سازد . اول از طریق تقویت نیروی عاقله فرشته پایین تر، چه همانطور که نیروی مادی جسم ناقص از طریق «تقرب» با جسم کامل تر تقویت می شود مثلاً جسم گرم بر اثر تقرب با جسم گرم تر گرم تر می شود همانطور قدرت عاقله فرشته مرتبه پایین با «توجه» فرشته مرتبه بالا تقویت می شود زیرا در اموری روحانی «توجه» موجود عالی بدانی مطابق «تقرب» در امور جسمانی است. دوم هر فرشته مرتبه بالا حقایق مکشوفه بر خود را بصورت نقوش و تمایل امور معقوله بر فرشته مرتبه پایین آشکار می سازد چه فرشته مرتبه عالی همواره تعقل حقایق بنحو کلی می کند و برای چنین تعقلی ذهن فرشتگان مرتبه پایین بحد کافی قوی و آماده نیست زیرا طبیعی این فرشتگان آنست که حقایق را بصورت خاص جزئی ادراک کنند . بنا براین فرشتگان مرتبه عالی حقایق معقوله کلی خود را بوجه جزئی در می آورند تا آنکه قابل ادراک فرشتگان مرتبه پایین شود و آنها بتوانند واقف باین حقایق گردند. در بین انسانها نیز معلم برای آنکه خود را منطبق با دیگران کند بهمین شکل مطالب و معلومات کلی خود را بنکات جزئی چند تقسیم می کند و می آموزد . و این مطلب را دیونیزیوس چنین بیان کرده



است: «هر جوهر عاقلی همواره با نیروی خاص خود معلومات متحد الشکلی که نزد او بوسیله یکی از فرشتگان مقرب امانت گذارده شده است تقسیم و ترکیب می کند تا بر اثر تشبه به فرشتگان مرتبه بالا به مقام برتر رهبری شود.»

پاسخ به ایراد اول: فرشتگان اعم از فرشتگان مرتبه بالا و پایین ذات حق را بی واسطه مشاهده می کنند و از این حیث احدی از آنها معلم دیگری نیست و یکی از انبیای بنی اسرائیل نیز توجه باین حقیقت دارد وقتی که می گوید: «ایشان به یکدیگر چیزی نمی آموزند حتی دو برادر بهم یعنی برادری به برادر دیگر نمی تواند علم آموزد و بگوید بشناس مولی را، زیرا همه از کوچک تا بزرگ مرا می شناسند.» باری مثل اعمال الهی - که هم در ذات علل خود قرار دارند و هم در ذات حق - معلوم خداوندند زیرا خداوند خود را می شناسد اما دیگران که خدا را مشاهده می کنند هرچه باین مثل بیشتر علم پیدا کنند خداوند را بهتر خواهند دید لذا فرشتگان مرتبه اعلی بیشتر از فرشتگان مرتبه ادنی بمثل اعمال الهی واقفند و بدین جهت فرشته مرتبه اولی روشنگر فرشته مرتبه ثانی می شود و نظردیونیزیوس که می گفت: فرشتگان بوسیله مثل موجودات واقعی روشن می شوند متوجه باین قسمت بود.

پاسخ به ایراد دوم: هیچ فرشته ای فرشته دیگر را با اعطای نور طبیعت و فیض و جلال روشن نمی کند بلکه با تقویت نور طبیعی و متجلی کردن حقایق مربوط به حالت طبیعی و فیض و جلال که قبلا گذشت - به تنویر او می پردازد.

پاسخ به ایراد سوم: نفس ناطقه بدست خداوند بی واسطه صاحب صورت می شود اعم از آنکه بعنوان نقش و شبیه مثال اعلی باشد از این جهت که شبیه بخدا ساخته شده یا مانند موضوع و محلی بوسیله صورت مکمل نهائی باشد زیرا عقل مخلوق همواره بدون صورت است و جز بستگی به حقیقت اولی به چیز دیگر وابسته نیست در حالی که روشنگریهای ناشی از انسان یا فرشته فقط چون میل و کششی بسوی این



صورت‌هایی هستند .

### مبحث دوم

#### آیا فرشته‌ای اراده فرشته دیگر را بحرکت در می‌آورد ؟

ما به بحث دوم چنین می‌پردازیم :

ایراد اول : بنظر می‌آید هر فرشته‌ای می‌تواند اراده فرشته دیگر را تحریک کند چه بنا بر قول دیونیزیوس — که در فوق گذشت — هم‌چنانکه هر فرشته‌ای روشنگر فرشته دیگر است ظاهر کننده و کامل کننده او نیز می‌باشد .

اما ظاهر کردن و کامل کردن از آن اراده است زیرا اولی بنظر می‌آید که بستگی به داغ گناه دارد که مربوط به اراده است و کامل شدن یعنی بغایت رسیدن که متعلق اراده می‌باشد بنا براین هر فرشته‌ای می‌تواند اراده فرشته دیگر را تحریک نماید .

ایراد دوم : چنانکه دیونیزیوس می‌گوید : اسماء ملایک و فرشتگان دال بر خواص آنهاست . مثلاً سرافیون را بدان جهت سرافیون می‌نامند که همواره در حال اشتعال و فروزندگی اند و این فروزندگی و اشتعال آنها بر اثر عشقی است که تعلق به اراده دارد بنا براین هر فرشته‌ای می‌تواند اراده فرشته دیگر را به حرکت درآورد . ایراد سوم : فیلسوف ( ارسطو ) می‌گوید میل قوی تر محرك میل ضعیف تر است . اما از آنجا که عقل ملك اعلى برتر از عقل فرشته ادنی است اراده ملك اعلى نیز بالاتر از اراده فرشته ادنی میباشد . لذا هر فرشته‌ای میتواند اراده فرشته دیگر را تغییر دهد .

بخلاف آنچه گذشت : می‌گوییم تغییر اراده بدست آن کسی است که اصلاح نفوس در دست اوست چه صلاح جز صحت و استقامت اراده چیز دیگر نیست و از آنجا که اصلاح بدست خداوند است و بس لذا هیچ فرشته‌ای نمیتواند رأی فرشته دیگر را تغییر دهد .



من پاسخ می‌دهم : چنانکه در فوق گذشت — اراده بدو وجه تغییر میابد — یکی بر حسب متعلق و دیگر بر حسب قدرت . اما از نقطه نظر متعلق هم خیری که متعلق اراده است آنرا تحریک می‌کند چنانکه هر چیز مشهی محرك اشتهاست و هم آن کسی که متعلق اراده را ارائه میدهد یعنی خیریت آنرا اثبات می‌کند . لیکن چنانکه گفتیم خیرات معمولی اراده را تاحدی بسوی خود منعطف می‌کنند ، و چیزی اراده را بطور کافی بحرکت در نمی‌آورد جز خیر مطلق و او خداست — و این خیر را ظاهر می‌سازد تا نفوس مبارکه آنرا به بینند ، چنانکه موسی از خدا خواست : « بارخدا یا جلال خود را بمن بنما » او جواب داد : « من خیر و رحمت خود را بتو می‌نمایم . » (سفر خروج ۳۳ : ۱۸ و ۱۹) . لذا هیچ فرشته‌ای نمی‌تواند محرك کافی اراده فرشته دیگر شود اعم از آنکه متعلق اراده واقع شود یا ارائه دهنده آن باشد . لیکن می‌تواند اراده را بوسیله امری مطلوب و خیری مخلوق که مندرج در تحت خیر الهی است منعطف سازد و باین نحوی تواند اراده را از راه ترغیب معطوف بعشق خدا یا مخلوقی از مخلوقات کند . اما از لحاظ قدرت : اراده بطور کلی قادر به حرکت نیست مگر از جانب خداوند متعال زیرا عمل اراده تمایلی است از جانب اراده کننده (مرید) بسوی شیء اراده شده (مراد) و فقط کسی می‌تواند این تمایل را تغییر دهد که قدرت اراده را بمخلوق عطا فرموده است ، چنانکه تغییر تمایل طبیعی بدست همان عاملی است که می‌تواند قدرتی را که تمایل طبیعی تابع آن است اعطا کند . باری قدرت اراده را خداوند بمخلوق داده زیرا او است که موجود ذات متفکر است . لذا هیچ فرشته‌ای نمی‌تواند موجب حرکت اراده فرشته دیگر شود .

پاسخ به ایراد اول : ظاهر کردن و کامل ساختن در حقیقت نوعی روشنگریست و از آنجا که خداوند با تغییر عقول و اراده‌ها روشنگر آنها می‌شود با رفع نقص از عقول و اراده‌ها و تکمیل یعنی بغایت رساندن آنها ظاهر کننده و کامل کننده آنها می‌گردد ولیکن آن روشنگری که عامل آن فرشته باشد مربوط به عقل است — چنانکه



قبلا گذشت - لذا فرشته را باید زداینده چهل از عقل و کامل کننده یعنی رساننده آن بغایت نهائی دانست که این غایت همان حقیقت معلوم است. از اینجاست که دیونیزیوس می گوید : «در طبقات ملاً اعلی تعدیل ذوات ادنی نوعی روشنگری امور مجهوله است که موجب وصول بعلم کاملتر می شود. چنانکه می توان گفت رؤیت و ابصار مادی با ازاله تاریکی «پاک» و با انتشار نور «روشن» و با ادراك اشیاء صاحب لون «کامل» می شود.»

پاسخ به ایراد دوم : هر فرشته ای از طریق ترغیب و تشویق می تواند موجد عشق الهی در دیگری شود.

پاسخ به ایراد سوم : فیلسوف (ارسطو) از شهوات محسوس پست بحث می کند که همواره بوسیله اشتیاء عقلی که عالی است تحریک می شود زیرا متعلق بهمان طبیعت نفس است و اشتیاء پست قدرتی است در عضوی جسمانی. لیکن در مورد فرشتگان این امر صادق نیست.

### بحث سوم

#### آیا فرشته مرتبه پایین می تواند روشنگر فرشته بالا شود؟

ما به بحث سوم چنین می پردازیم :

ایراد اول : بنظر می آید که فرشته مرتبه پایین می تواند فرشته مرتبه بالا را روشن کند چه سلسله مراتب کلیسایی نمودار و مأخوذ از مراتب ملاً اعلی است و بر اثر همین است که «بیت المقدس آسمانی» «مادرما» نامیده می شود (رساله غلاطیان ۴: ۲۶). اما در کلیسا حتی افاضل ممکن است بوسیله مفضولان روشن شوند و مطلب آموزند چنانکه حواری (قرنیان اول ۱۴ : ۳۱) می گوید : «هریک از شما می توانید نبوت کنید تا همگی بیاموزید و همگی اندرز گیرید.» بنا براین در مراتب ملاً اعلی نیز



بهمان وجه فرشته مرتبه بالا ممکن است بوسیله فرشته مرتبه پایین شود.

ایراد دوم : همانطور که نظم عناصر مادی بستگی به اراده الهی دارد همانطور نیز نظام عناصر روحی بستگی به اراده الهی دارد . قبلا دانستیم که خداوند درپاره‌ای از اوقات خارج از نظم جواهر مادی اعمالی انجام می‌دهد لذا پاره‌ای اوقات خارج از نظم جواهر روحی نیز اعمالی انجام خواهد داد که یکی از آن موارد روشنگری فرشته مرتبه ادنی جز از طریق فرشته مرتبه اعلی آنهاست . لذا باین طریق فرشتگان مرتبه ادنی که خداوند آنها را روشن می‌کند می‌توانند روشنگر فرشته مرتبه اعلی شوند.

ایراد سوم : هر فرشته‌ای می‌تواند با «توجه» به فرشته دیگر روشنگر او شود - چنانکه قبلا گذشت - اما از آنجا که «توجه» به فرشته دیگر اختیاری است لذا فرشته در اعلی مرتبه می‌تواند از سایر فرشتگان در گذرد و به پست‌ترین آنها توجه کند لذا می‌تواند بی‌واسطه روشنگر او گردد و این دیگری می‌تواند فرشته مرتبه اعلی را روشن گرداند .

بخلاف آنچه گذشت : دیونیزیوس می‌گوید : « این قانون لایتغیر الهی است که اشیاء مراتب پایین بوسیله بالاترها بسوی خدا هدایت شوند. »

من پاسخ می‌دهم : فرشتگان مرتبه ادنی هیچگاه روشنگر فرشتگان مرتبه اعلی نمی‌شوند بلکه فرشتگان مرتبه اعلی آنها را روشن می‌کنند. دلیل بر این مدعی - چنانکه قبلا گذشت - آنست : همانطور که يك علت تحت علت دیگر قرار دارد يك نظم نیز تحت نظم دیگر می‌باشد و از آنجا که هر علت مطیع علت دیگر است. هر نظم نیز مطیع نظم دیگر است. لذا اگر در پاره‌ای از اوقات امری خارج از حکم علت مرتبه پایین تحقق یابد تا مطابق حکم علت مرتبه بالا باشد ناسازگاری در بین نخواهد آمد چنانکه در مورد اعمال انسانی فرمان حاکم را بخاطر اطاعت از حکم سلطان مهمل می‌گذارند و از همین رو است که خداوند گاهی بصورت معجزه اعمالی خارج از نظم اجسام طبیعی انجام می‌دهد تا



مردمان مطیع علم و دانش او شوند . لیکن مهمل گذاردن احکام نظم متعلق به جواهر روحانی به هیچ روی ارتباطی با اهمال نظم موجود بین خدا و انسان ندارد زیرا اعمال فرشتگان چون اعمال اجسام محسوس بر ما معلوم است . لذا آن نظمی که تعلق بجواهر روحانی دارد هیچگاه از طرف خدا مهمل گذاشته نمی شود . بالنتیجه همیشه فرشتگان مرتبه ادنی بوسیله فرشتگان مرتبه اعلی بحرکت درمی آیند نه بالعکس .

پاسخ به ایراد اول : بلی طبقات کلیسا تا حدی تقلید از طبقات ملأ اعلی است اما نه آنکه عین آن باشد چه در طبقات ملأ اعلی کمال نظم بر حسب میزان تقرب بذات حق است و آنان که بحق نزدیکتر از حیث مرتبه برترند و از جهت بینش روشنتر لذا برترین فرشتگان هیچگاه بوسیله پست ترین آنها روشن نمی شوند . اما در طبقات کلیسا گاهی اوقات قضیه آنان که از حیث تقدس به خداوند نزدیکترند از حیث درجه پست تر و از حیث علم غیر مشهورترند و اگر بعضی از آنها در علمی برجسته باشند در علم دیگر ضعیف ترند لذا با توجه باین مراتب برترها ممکن است از پایین ترها علم آموزند .

پاسخ به ایراد دوم : چنانکه در فوق بیان شد به هیچ وجه شباهتی بین آنچه خداوند در خارج از نظم اجسام طبیعی انجام می دهد با آنچه در خارج از نظم ارواح می نماید و جود ندارد دلیل مدعی به هیچ وجه در این مورد قابل قبول نیست .

پاسخ به ایراد سوم : هر فرشته به فرشته دیگر از روی اراده توجه می کند تا او را روشن نماید . اما اراده فرشته همواره بموجب قانون الهی که موجد نظم بین آنها است تنظیم می شود .



## مبحث چهارم

آیا فرشته مرتبه اعلی آنچه را که می داند تماماً در روشنگری به فرشته مرتبه ادنی می سپارد ؟

ما به بحث چهارم چنین می پردازیم :

ایراد اول : بنظر می آید که فرشته مرتبه اعلی همه آنچه را که می داند در روشنگری به فرشته مرتبه ادنی نمی سپارد چه دیونیزیوس می گوید : «فرشته مرتبه اعلی واجد علم کلی است و فرشته مرتبه ادنی را با علم جزئی سروکار است . » چون در تحت علم کلی امور معلوم بیش از علم جزئی است لذا همه آنچه بر فرشته مرتبه اعلی معلوم است بوسیله روشنگری بر فرشته مرتبه ادنی معلوم نمی گردد .

ایراد دوم : هم او باز می گوید که فرشته های مرتبه اعلی از قدیم به رمزحلول خدائی واقف بوده اند ولی فرشتگان مرتبه ادنی بر این امر علم نداشته اند تا آنکه بانجام رسید و لذا می بینیم، که وقتی یکی از فرشتگان از روی جهل می پرسد : این سلطان ذوالجلال کیست ؟ بنا بر تفسیر دیونیزیوس دیگری که می داند می گوید : اوست رب الجنود که سلطان ذوالجلال است . لیکن اگر فرشتگان مرتبه اعلی همه آنچه را که می دانسته اند از طریق روشنگری به فرشتگان مرتبه ادنی انتقال می دادند آنان چنین پرسشی نمی کردند .

ایراد سوم : اگر فرشتگان مرتبه اعلی باروشنگری آنچه می دانند به فرشتگان مرتبه ادنی انتقال دهند دیگر چیزی از آن فرشتگان مرتبه اعلی برای فرشتگان مرتبه ادنی مجهول نمی ماند و بالنتیجه دیگر چیزی نمی ماند که مرتبه بالا به فرشتگان مرتبه ادنی بیاموزند و این محل ایراد است . لذا فرشتگان مرتبه اعلی فرشتگان مرتبه ادنی را در هرچیز روشن می کنند .



بخلاف آنچه گذشت : گریگوری می گوید : « گرچه در ملأ اعلی عطایای عالی بسیار است اما هیچ چیزی بالاتر از آن نیست » دیونیزیوس می گوید : هر ذات علوی عطیه که از ذات بالاتر اخذ کرده به جوهر پایین تر منتقل می سازد .

من پاسخ می دهم : هر مخلوقی سهم در خیر الهی است تا خیری را که واجد است انتشار دهد از خواص ذاتی خیر آنست که همواره به دیگران منتقل و آنها را برخورد-دار سازد . لذا عوامل جسمانی نیز حتی المقدور مثال خود را به دیگران می بخشند و نیز هر قدر فاعلی از خیر الهی بیشتر سهم برد بیشتر سعی می کند که کمالات خود را تا حد امکان به دیگران انتقال دهد و ازین رو پطرس مقدس بکسانی که بر اثر فیض شریک در خیر الهی شده اند نصیحت می کند و می گوید : چون کسی فیض پذیرفت باید آنرا به دیگران دهد و مباشر الطاف چند جانبه الهی گردد . ( رساله اول پطرس ۱۵ : ۱۰ ) بطریق اولی آن فرشتگانی که از شرکت تام در خیر الهی برخوردارند یعنی فرشتگان مقدس همواره سعی در انتقال آن خیرات به فرشته های مرتبه ادنی می کنند .

معهدا این عطایا بهمان قدر و عظمت که به فرشتگان مرتبه اعلی می رسد به فرشتگان مرتبه ادنی انتقال نمی یابد و بالنتیجه فرشتگان مرتبه اعلی در مراحل بالا باقی می مانند و واجد علم کامل تری می باشند مانند استادان که همواره مطالبی را که درس می دهند بهتر از شاگردان خود می فهمند .

پاسخ به ایراد اول : بینش فرشته مرتبه اعلی را نظر به وضع و حالت برتر فهم او اصطلاحاً کلی تر می گویند .

پاسخ به ایراد دوم : از کلمات « استاد دیونیزیوس » نباید چنین استنباط کرد که فرشتگان مرتبه ادنی کاملاً جاهل بر رمز حلول بوده اند لیکن علم آنها بر رمز حلول باندازه فرشتگان مرتبه اعلی نبوده و در این مرحله کم کم پیش رفته اند تا آنکه رمز کاملاً تحقق یافت و علم آنها کامل گردید .



پاسخ به ایراد سوم : تا روز جزا اموری چند بوسیله خداوند برای فرشتگان مرتبهٔ اعلی در باب جریان جهان بخصوص رستگاری برگزیدگان او همواره کشف می‌شود . لذا پیوسته برای فرشتگان مرتبهٔ بالا اموری وجود دارد که فرشتگان مرتبهٔ پایین را بآن آگاه سازند .



باروخ اسپینوزا  
مبانی زندگی اخلاقی



باروخ اسپینوزا  
Baruch Spinoza  
(۱۶۳۲-۱۶۷۷)

باروخ اسپینوزا در آمستردام از والدینی یهودی زاد که برای رهایی از انگیزسیون (تفتیش عقاید) از اسپانیا گریخته بودند. وی در علم اعجوبه اما در رفتار ملایمترین مردمان بود؛ در همان ایام تحصیل با تعالیم متعارف کنیسه به مخالفت برخاست و مورد تکفیر قرار گرفت. پس از فراغ از تحصیل، تا پایان عمر جداً به مطالعات فلسفی پرداخت و برای تأمین معاش شغل تراشیدن بلور را برای عینک و دوربین و ذره بین اختیار کرد. اولین اثر مهمش که «اخلاق» نام داشت، پس از مرگش چاپ شد و اثر دیگرش تحت عنوان «رسالة الهیات و سیاسیات»، بطور گمنام منتشر گردید. اسپینوزا فیلسوفی است واقع بین و معتقد به اعتلا روح عاشق شیفته خدا، جبری مذهب، مبلغ همبستگی جهانی، و طرفدار آزادی فکر. این فیلسوف، فلسفه و دین را از قلب و عقل انسان گرفته است.



# مبانی زندگی اخلاقی

باروخ اسپینوزا

## مقدمه

من علل ناتوانی و بی ثباتی طبع انسان را، و نیز اینکه چرا مردم از احکام خرد پیروی نمی کنند، مختصراً توضیح داده ام . اکنون باید باز نمایم که آنچه خرد بر ما فرض می کند چیست، چه عواطفی با قوانین عقل انسان موافق و برخلاف چه عواطفی با این قوانین مخالفند . اما قبل از شروع به اثبات این امور بر طبق روش کامل خویش می - خواهم در اینجا احکام عقل را به اختصار ذکر کنم ، تا آنچه را من خود درباره آنها می اندیشم سایرین نیز به آسانی بفهمند .

چون عقل خواستار چیزی که مخالف طبیعت باشد نیست ، بنابراین اقتضای میکند که هر کس خود را دوست بدارد، و در پی نفع خود - یعنی نفع حقیقی خود باشد - میل خود



را بر چیزی گمارد که واقعاً انسان را به کمال بیشتری می‌رساند، ومطلقاً تا آنجا که در قدرت دارد در حفظ خود بکوشد . همانگونه که بزرگ بودن کل از جزء خود ضرورتاً محقق است ، در درستی این امر نیز شك نیست . و نیز چون فضیلت چیزی جز عمل بروفق قوانین طبع خود ما نیست، و چون هیچکس در حفظ وجود خود نمی‌کوشد مگر به موجب قوانین طبع خودش، لازم می‌آید که : اولاً اساس فضیلت همانا کوشش برای حفظ وجود است ، وسعادت عبارت از آن است که انسان بتواند وجود خود را حفظ کند . ثانیاً لازم می‌آید که فضیلت را بخاطر خود آن خواست ، و برای ما هیچ چیز والا تر یا سودمند تر از فضیلت نیست، و بهمین جهت فضیلت را باید مطلوب داشت . ثالثاً لازم می‌آید که کسانی که خود کشی می‌کنند عقلاً ضعیفند و بکلی مقهور علل خارجی شده‌اند که مخالف طبعشان بوده است .

و نیز برای بقاء خویش ، ما هرگز نمی‌توانیم خود را از قید احتیاج به چیزهائی که خارج از وجود ماست فارغ سازیم ، و هرگز نمی‌توانیم چنان زندگی کنیم که با اشیاء خارجی سروکار نداشته باشیم . در حقیقت تا آنجا که مربوط به ذهن است، اگر ذهن ما تنها بخود مشغول می‌بود و به چیزی جز خودش پی نمی‌برد، عقل ما ناقص می‌ماند . بنا بر این بسیاری از اشیاء که در خارج از وجود ما قرار دارند، برای ما سودمندند و باید مطلوب ما باشند . در میان این چیزها، آنچه کاملاً با طبع ما سازگار است، از همه والا تر است . فی‌المثل اگر دو نفر که طبعشان کاملاً همانند است بیکدیگر پیوندند، وجود واحدی می‌سازند که نیرویش دو برابر نیروی هریک از آنهاست . علیهذا برای انسان هیچ موجودی بهتر از انسان نیست . پس می‌گوییم: مردم برای حفظ وجود خویش چیزی برتر از این نتوانند خواست که همه در هر نکته موافق باشند ، بدانگونه که گوئی ارواح واجسامشان بدل به يك روح وجسم شده است ؛ و همه باید تا سر حد امکان متفقاً در بقاء خود بکوشند ، و همه با هم در طلب خیر عموم باشند . از این مقدمه چنین



برمی آید که مردمی که تحت حاکمیت عقل قرار دارند - یعنی مردمی که به رهبری خرد نفع خود را می جویند - چیزی برای خود نمی خواهند که برای دیگران نخواستہ باشند ، و از این رومنصف ، مؤمن و شریفند .

اینها فرائض عقلند که من خواستم پیش از شروع به اثبات آنها بروش کاملتری ، به اختصار ذکر کنم تا در صورت امکان بتوانم توجه کسانی را جلب کنم که معتقدند این اصل - یعنی الزام هر کس به جستجوی نفع خویش - اساس رذیلت است نه فضیلت و تقوی .

### حقیقت فضیلت

۱ - هر کس به اقتضای قوانین طبع خویش بالضروره خواستار چیزی است که آنرا نیک می پندارد و از آن چه بد می داند پرهیز می کند .

هر چه شخص در جستجوی نفع خود کوشا تر و در این کار توانا تر باشد ، یعنی بهتر بتواند وجود خود را حفظ کند ، بیشتر حائز فضیلت است ؛ از طرف دیگر هر کس نفع خود را مهمل گذارد ، یعنی در حفظ وجود خویش غفلت ورزد ناتوانست .

بنا بر این هیچکس تا مغلوب علل خارجی و عوامل مخالف طبع خویش نشده باشد ، در جستجوی نفع یا حفظ وجود خود تکاهل نمی ورزد . بدین معنی که هیچکس به اقتضای طبع خویش از غذا خوردن اعراض نمی کند ، یا خود را نمی کشد ؛ جز آن که مجبور عوامل خارجی باشد . این اجبار ممکن است به طرق متعدد صورت گیرد . مثلاً شخصی ممکن است شمشیری بدست داشته باشد و شخص دیگری دست او را بگیرد ، شمشیر را بزور به جانب سینه او بگرداند و مجبورش سازد که آنرا در قلب خود فرو کند . یاستمگری مردی را ناگزیر سازد که رگهای خود را باز کند ، و برای اجتناب



از شرا کثر شراقل را اختیار کند ، همچنانکه سنک<sup>۱</sup> فرمان نرون را گردن نهاد .  
 علل خارجی و نهانی نیز ممکن است متخیله انسان را چنان متمایل سازد و جسم او را  
 چنان تحت تأثیر قرار دهد که طبعی مخالف طبع پیشینش بخود گیرد - که حتی صورت  
 آن هم در ذهن نتواند متصور شود . اما با اندک تأملی می توان دریافت که غیر ممکن  
 است کسی به مقتضای احتیاج طبیعتش در ادامه زندگی نکوشد ، یا بخواهد بصورت  
 دیگری تبدیل شود ، همانگونه که غیر ممکن است از هیچ چیزی بوجود آید .  
 سعی در حفظ نفس ، نفس ماهیت هرشیی<sup>۲</sup> است . بنابراین اگر فضیلتی را بتوان  
 سابق و مقدم بر حفظ نفس تصور کرد ، تصور ذات شیی<sup>۳</sup> مقدم بر خود آن خواهد بود ،  
 که بالبداهه باطل است .

کوشش در حفظ وجود نخستین و تنها اساس فضیلت است . هیچ اصل دیگری  
 را نمی توان مقدم بر این اصل پنداشت و بدون آن تصور هیچ فضیلتی ممکن نیست .  
 هیچکس بخاطر غایت دیگری در حفظ وجود خود نمی کوشد ؛ زیرا اگر کسی  
 برای حفظ وجود بخاطر هر غایت دیگری بکوشد آن غایت نخستین اساس فضیلت خواهد  
 شد ، چنانکه بدیهی است و این خود باطل است .

هیچکس نمی تواند طالب سعادت و عمل نیک و زندگی خوب باشد مگر  
 آنکه در عین حال بودن و عمل کردن و زیستن را بخواهد ، یا بعبارت دیگر ، طالب  
 وجود باشد .

۲ - عملی که مطلقاً بر وفق فضیلت انجام گیرد ، جز عمل بر طبق قوانین طبیعت  
 خاص خود ما نیست . ولی عمل ماهره متناسب با فهم ما است . بنابراین عمل بر وفق

۱ . Senèque فیلسوف رومی که در زمان نرون Néron پادشاه جبار روم می-

زیست و به فرمان اورگهای خود را برید . م .



فضیلت جز عمل کردن ، زیستن و حفظ وجود بهر هبری عقل نیست، که آن نیز از اصل طلب نفع خود ما ناشی می شود.<sup>۱</sup>

هر گاه کسی به سبب داشتن تصورات ناتمام مصمم به اجرای عملی شود ، یعنی کاری کند که از طریق ذات خودش به تنهایی قادر به ادراک آن نباشد ، یعنی از فضیلت او ناشی نشود ، آن عمل انفعال است . اما هر گاه از روی ادراک به کاری مصمم شود عمل او فعل است ، بدین معنی که تنها از طریق ذات خودش مدرك می شود ، یا بالتمام از فضیلتش ناشی می گردد .

### عالی ترین فضیلت عقل

تمام کوشش هایی که ما از طریق عقل خود انجام می دهیم، جز سعی در فهمیدن نیست ، و ذهن تا آنجا که عاقلانه می اندیشد، هیچ چیز را برای خود سودمند نمی داند جز آنچه موجب ادراک گردد.

ذهن تا آنجا که تعقل می کند ، خواستار چیزی جز فهمیدن نیست، و هیچ چیز را جز آنچه به ادراک انجامد برای خود مفید نمی داند. اما ذهن دارای یقین و قطعیت

۱ . اگر فی المثل خود را به دار زدن با طبع بشر موافق تر می بود ، آیا ممکن بود دلیلی برای «خود به دار زدن» عرضه داشت؟ آیا چنین طبعی ممکن است وجود داشته باشد؟ من (اعم از اینکه موضوع اختیار را مسلم بدانم یا ندانم) معتقدم که اگر چنین کسی وجود می داشت و می دید که زندگی کردن در بالای دار راحت تر از نشستن در پشت میز است ، و با اینحال خود را بدار نمی زد، جنون آمیزترین عمل را انجام داده بود. بهمین ترتیب اگر کسی آشکارا می دید که با ارتکاب جنایت از زندگی بهتر و کاملتری برخوردار خواهد شد تا عمل به فضیلت ، و آنگاه به اعتقاد خود عمل نمی کرد ، دیوانه بود . زیرا با چنین طبع واژگونی جنایت برای او فضیلت می شد.

نقل از نامه ای به ویلیام بلینبرگ Wm. Blyenbergh

( ۱۳ مارس ۱۶۶۵ )



نیست مگر تا آن حد که تصورات تمام داشته باشد، یا تا آن اندازه که تعقل کند. بنا بر این ما نمی‌دانیم که آیا چیزی قطعاً خوبست مگر اینکه آن چیز به ادراک منتهی شود، و از سوی دیگر ما نمی‌دانیم چیزی بد است مگر آنچه ما را از فهمیدن باز دارد.

عالیترین وجودی که ذهن ما به فهم آن قادر است خداست، یعنی وجود نامتناهی مطلق که بدون او نه چیزی می‌تواند باشد و نه به تصور آید؛ بنا بر این آنچه بالاخص برای ذهن سودمند است یا آنچه که بزرگترین خیر ذهن است علم به وجود باری است. و نیز فکر تا آن جائی که می‌فهمد عمل می‌کند و فقط تا آن حد است که می‌توان بیقین گفت بر وفق فضیلت عمل کرده است. بنا بر این فضیلت مطلق ذهن همانا فهمیدن است. اما والاترین امری که ذهن می‌تواند به آن پی برد، همانگونه که قبلاً ثابت شد، خداست. بنا بر این عالی‌ترین فضیلت فکر فهمیدن یا شناختن باری تعالی است.



## ارزش معنوی عواطف

### ۱ - اصول کلی

آنچه جسم انسان را آماده می‌سازد که بطرق متعدد متأثر گردد؛ یا آنچه او را به تأثیر در اجسام خارجی به طرق بسیار قادر می‌سازد، برای انسان سودمند است، و سودمندی آن به همان نسبت افزایش می‌یابد که جسم بوسیله آن بیشتر مہیای قبول تأثر به راههای گوناگون شود و در اجسام دیگر تأثیر کند. از طرف دیگر هر چیز که جسم را برای تأثیر و تأثر کمتر مہیا سازد زیان‌آور است.

هرچه در حفظ نسبت حرکت و سکون که اجزاء بدن انسان با یکدیگر دارند مؤثر باشد خوبست؛ و برخلاف هرچه موجب شود که اجزاء بدن انسان نسبت مختلفی از حرکت و سکون با یکدیگر داشته باشند، بد است.

پائین‌تر بیان خواهد شد که این چیزها تا چه حد ممکن است مایه سود یا زیان عقل باشند. در اینجا فقط تذکار می‌دهم که به گمان من جسم وقتی می‌میرد که اجزایش با یکدیگر نسبت مختلفی از حرکت و سکون پیدا کنند. زیرا امر اجسارت انکار این امر نیست که جسم انسان، ولو اینکه گردش خون آن و چیزهای دیگری که مایه زندگی آن بشمار می‌روند حفظ شوند ممکن است طبیعتی بخود گیرد که با طبیعت اصلیش متفاوت باشد. هیچ دلیلی مرا وادار به تصدیق این امر نمی‌کند که جسم انسان هرگز نمی‌میرد مگر اینکه به جسد بیجانی تبدیل شود. در حقیقت تجربه خلاف این امر را به ما می‌آموزد. گاه اتفاق می‌افتد که کسی به چنان تغییری دچار شود که نتوان او را همان مرد پیشین دانست. داستانی در باره يك شاعر اسپانیایی شنیدم که به مرضی گرفتار شده بود. این شاعر سرانجام درمان یافت، اما چنان دچار نسیان شد که گذشته خود را بکلی از یاد برد، چنان که دیگر داستانها و نمایشنامه‌هایی را که



خود نوشته بود باز نمی‌شناخت و در حقیقت اگر زبان مادری خود را نیز فراموش کرده بود با اطفال تفاوت نمی‌داشت. حال اگر این داستان باور نکردنی بنظر رسد، دربارهٔ کودکان چه خواهیم گفت؟ کسی که در سنن کهنولت است، طبیعت اطفال را چنان با طبیعت خود متفاوت می‌یابد که اگر خود او از دیدن کودکان احوال طفولیت خویشتن را به گمان در نمی‌یافت، به هیچ وسیله ممکن نبود به او فهماند که وقتی خود او هم کودک بوده است. اما برای اجتناب از مستمسک دادن به خرافیان و واداشتن آنان به پرسیدن سئوالات جدید در این باره، ناچار به بحث در این موضوعات پایان می‌دهم.

## ۲ - ارزش شادی و اندوه

شادی عاطفه‌ای است که قدرت عمل بدن بوسیلهٔ آن افزوده می‌شود یا تقویت می‌گردد. از طرف دیگر اندوه عاطفه‌ای است که قدرت عمل بدن بوسیلهٔ آن کم یا محدود می‌شود. بنا بر این شادی مستقیماً و بلاواسطه بدن نیست، بلکه خوبست؛ اما اندوه برعکس مستقیماً بداست.

## ۳ - عواطف خوب

نشاط آن شادی است که در ارتباط خود با جسم نیروی عمل بدن را یاری می‌دهد و افزون می‌کند، بنحویکه تمام اجزاء بدن نسبت بیکدیگر از حرکت سکون یکسان برخوردار شوند. بنا بر این نشاط همواره خوبست و هرگز نمی‌تواند بحد افراط رسد. اما افسردگی آن اندوه است که در ارتباط خود با جسم قدرت عمل را مطلقاً کم یا محدود می‌سازد، و بنا بر این همیشه بداست.

لذت حسی آن شادی است که در ارتباط خود با بدن يك یا بعضی قسمت‌های آن را بیشتر از اجزاء دیگر متأثر می‌سازد. بنا بر این قدرت این عاطفه ممکن است چنان



زیاد باشد که بر سایر اعمال بدن فائق گردد و این لذت ممکن است به ابرام در بدن رسوخ کند، و چنان مانع اعمال بدن شود که آنرا از قبول تأثر بانحاء مختلف دیگر باز دارد و لذا ممکن است بد باشد. رنج و الم، که برخلاف شادی نوعی از اندوه است، اگر فی نفسه لحاظ شود، نمی تواند خوب باشد. لیکن از آنجا که نیرو و افزایش آن بوسیله قدرت يك علت خارجی در مقابل قدرت خود ما محدود می شود، ما می توانیم نیروی این عاطفه را، بدرجات نامحدود و انواع نامحدود به تصور آوریم و اینرا برای آن قدرتی تصور کنیم که می تواند از افراط در لذات حسی جلوگیری کند، و تا این حد (بموجب جزء اول این قضیه) مانع از تقلیل قابلیت بدن شود. بنا بر این الم اگر از این فراتر نرود خوبست.

مهر، شادی همراه با تصور يك علت خارجی است. بنا بر این لذت حسی توام با تصور يك علت خارجی، مهر است و از همین رو مهر ممکن است مفرط باشد. میل و هوس بر حسب عاطفه ای که از آن بر می خیزد از مهر بزرگتر است. بنا بر این چون يك عاطفه ممکن است بر سایر اعمال انسان مسلط شود، همانگونه نیز میلی که از این عاطفه بر می خیزد ممکن است بر امیال دیگر چیره گردد، و بنا بر این همانطور که در قضیه پیش ارائه شد، ممکن است به همان افراطی که در لذت حسی نشان دادیم موجود باشد.

تخیل درباره نشاط، که من خوبی آنرا تصدیق کردم، آسان تر از مشاهده آن است؛ زیرا عواطفی که ماهر روز بوسیله آن تهییج می شویم، معمولاً به جزئی از بدن مربوطند که بیش از دیگر قسمت ها متأثر می شود. لذا عواطف بیشتر به حد افراط وجود دارند، و از اینرو ذهن را به تفکر درباره يك شیء واحد مقید می سازند، چنان که نتواند درباره هیچ چیز دیگر بیندیشد، با آنکه مردم دستخوش عواطف متعددی هستند، و کمتر کسی را می توان یافت که همواره تحت سلطه يك عاطفه معین باشد، کسانی نیز



هستند كه يك عاطفه معين در وجودشان به ابرام رسوخ کرده باشد . بعضی اوقات کسانی را چنان از شیء متأثر می بینیم که هر چند نزد آنها حاضر نباشد، آنرا حاضر می پندارند، و اگر این امر برای کسی که در خواب نیست اتفاق می افتد ، گوئیم که دستخوش بحران روحی یا جنون شده است . هم چنین کسانی که شیدای عشقند ، که روز و شب جز بر معشوقه یا روسپی ای نمی اندیشند ، در دیوانگی کم از آنها نیستند ، زیرا عمل آنان خنده آور است . اما مرد لثیمی که به هیچ چیز جز بهره مادی یا پول نمی اندیشد ، و مرد جاه طلبی که جز جلال و افتخار در فکر چیزی نیست ، چون هر دویان می رسانند و بهمین جهت شایسته نفرت هستند ، دیوانه محسوب نمی شوند . حال آنکه در حقیقت لثامت و شهوت و نظائر آنها با این که جزء امراض بشمار نمی روند نوعی از جنون اند.

#### ۴ - عواطف بد

ما در تباهی هر کس که مورد نفرتمان باشد می کوشیم ، یعنی سعی می کنیم که شری براو وارد سازیم. بنا بر این نفرت هرگز نمی تواند خوب باشد.<sup>۱</sup>

حسد، تمسخر، تحقیر، غضب ، انتقام و سایر آثاری که منسوب به نفرتند ، یا از آن ناشی می شوند شراند. هر چیز که ما بجهت متأثر شدن از نفرت خواهان آنیم در امور اجتماعی پست و نارواست .

من میان تمسخر ( که آن را بدش مردم ) و خنده فرق بسیار قائلم ؛ زیرا خنده و سرور چیزی جز شادی نیستند و بنا بر این بشرط آنکه به افراط نگرایند ، فی نفسه خوبند. هیچ چیز جز خرافه پرستی اندوهبار مانع از تلذذ نیست . چرا دفع گرسنگی و تشنگی زیبنده تر بنظر می رسد تا طرد افسردگی ؟ استدلال و استنتاج من چنین است : هیچ شخصی

۱ . باید دانست که در اینجا ، وهم در شرحی که بعداً خواهد آمد ، مقصود از کلمه

نفرت فقط نفرت از انسان است .



اعم از، الهی یا انسانی، جز شخص حسود، از ناتوانی یا ناراحتی من مسرور نمی‌شود؛ هم چنین اشکها، آه‌ها، بیم‌ها، و چیزهای دیگری از این قبیل را که نشانه‌های عجز عقلانی هستند، علامت فضیلت نمی‌داند. برعکس هرچه شادایی که ما از آن متأثر می‌شویم زیادتر باشد، کمالی که بدانوسیله به آن نائل می‌شویم بزرگتر است، یعنی سهم بیشتری از طبیعت الهی برمی‌گیریم. بنابراین استفاده والتذاذ از اشیاء تا سرحد امکان، بهره هر انسان عاقلی است، مشروط بر اینکه چندان در لذت پیش نرویم که خود را از آن مشمئز سازیم که در آن صورت دیگر لذتی از آنها به ما دست نمی‌دهد. بهره هر انسان عاقل اینست که خود را با اکل و شرب معتدل و مطبوع با بوی خوش و زیبایی نباتات سبز، بازیور، موسیقی و ورزش با تأثر و چیزهایی از این قبیل که هر کس بدون آسیب رساندن بدیگران می‌تواند از آن برخوردار شود، شاداب و نیرومند سازد. زیرا بدن انسان مرکب است از تعداد زیادی از اجزاء مختلف الطبع، که پیوسته به غذاهای تازه و متنوع نیازمندند، تا تمام بدن بتواند با هر چیز که با طبیعتش سازگار است به يك اندازه مناسب باشد، و در نتیجه روح نیز بیک نسبت برای درك بسیاری از چیزها در آن واحد آماده می‌شود. این طرز زندگی بیش از هر چیز با اصول و رسوم عادات ما موافق است، و بنابراین از تمام طرق دیگر بهتر است و عمل به آن باید به همگان توصیه شود. ولذا لازم نیست در این باب مفصلتر سخن گوئیم.

تمام عواطف ناشی از نفرت شرند و بنابراین کسی که به رهنمایی خرد زیست می‌کند حتی الامکان خواهد کوشید تا خود را دستخوش عواطف ناشی از نفرت قرار ندهد، و در نتیجه سعی خواهد کرد تا دیگران را نیز از تأثیر این عواطف بر کنار دارد. اما نفرت با نفرت متقابل تشدید می‌شود، و از سوی دیگر می‌تواند با رأفت مرتفع شود، بدانحد که یکسره بدل به مهر گردد. بنابراین کسی که به هدایت عقل زندگی می‌کند، می‌کوشد تا نفرت دیگران را با محبت، یعنی مروت، پاسخ دهد. آنکه می‌خواهد



به سبب آزارهایی که بر او وارد آمده است با نفرت انتقام کشد ، برآستی زندگی خود را با تیره بختی قرین می‌سازد . اما بعکس آنکه در دفع نفرت با محبت جهد می‌کند ، جهاد خود را با مسرت و اطمینان انجام می‌دهد ، با سهولتی یکسان در برابر یکنفر یا يك گروه مقاومت می‌کند و در نبرد خود ندرتاً به یاری بخت نیازمند می‌شود . کسانی که او بر آنها پیروز می‌شود با شادی ، نه از روی ضعف بلکه با طیب خاطر و در عین توانایی خود را به او تسلیم می‌کنند . این حقایق با تعریف محبت و عقل چنان روشن می‌شوند که نیازی به ذکر مثال ندارند .

### ۵- ضرورت لازم

اول - عواطف بیم و امید بدون اندوه نمی‌توانند وجود داشته باشند . علیهذا این عواطف خود بخود نمی‌توانند خوب باشند ؛ پس خوبی آنها فقط در حدودی است که بتواند مانع افراط در لذت شوند .

اینجا اضافه می‌کنیم که این عواطف نشانهٔ نقص معرفت و ضعف عقل هستند ، و به همین جهت نیز اعتماد ، یأس ، مسرت و ندامت علامت ضعف عقلند . زیرا گرچه اعتماد و مسرت از عواطف شادی هستند مع هذا وجود آنها نشانهٔ سبق اندوه است که همانا بیم یا امید باشد . بنا براین به همان نسبت که ما می‌کوشیم به رهبری خردزندگی کنیم ، باید سعیمان در این باشد که تا سرحد امکان کمتر به امید تکیه کنیم ، خود را از بیم آزاد سازیم ، بر بخت خود فرمانروا باشیم ، و اعمال خود را بر اندرزهای مؤکد خرد استوار سازیم . فروتنی نیز اندوه است که از اندیشهٔ انسان دربارهٔ ضعف خویش ناشی می‌گردد . اما تا آنجا که انسان خود را از روی خرد واقعی بشناسد ، می‌توان گفت که به ماهیت خود ، یعنی به نیروی خویش ، واقف شده است . بنا براین اگر هنگامی که انسان در بارهٔ خود می‌اندیشد ، در خویشتن احساس ناتوانی کند . این احساس بر اثر ادراک ذات



خودش نیست بلکه چنانکه باز نمودیم، در نتیجه آنست که نیروی اعمالش محدود شده . اما اگر چنین پنداریم که انسان بر اثر ادراک شیء توانا تر از خود تصویری از ناتوانی خویش در ذهن حاصل می کند ، و بواسطه علم بر آن شیء نیروی عمل خود را محدود می سازد، در آن صورت چنین می اندیشیم که او وجود خود را به وضوح ادراک می کند و قدرت عملش افزون می شود . بنا بر این فروتنی یا اندوهی که از اندیشه درباره ناتوانی نفس برخیزد، از تفکر یا تعقل حقیقی ناشی نمی شود و فضیلت نیست ، بلکه نوعی انفعال است . توبه و ندامت فضیلت نیست بدین معنی که از عقل بر نمی خیزد؛ بر عکس ، مردی که ار کرده خود پشیمان می شود از دو جهت زبون و ناتوان است زیرا خویشتن را اولاً مقهور یکی از امیال پست قرار می دهد و ثانیاً دستخوش اندوه می سازد .

از آنجا که انسان کمتر بر حسب حکم عقل زندگی می کند، این دو عاطفه یعنی فروتنی و ندامت ، همراه با امید و بیم ، نفعشان بیش از ضرر است و چون که انسان مجبور به گناه است، بهتر است که گناهش از این طریق صورت گیرد. زیرا اگر غرور همه مردم به نسبت ضعف عقلشان بود، از هیچ چیز شرمسار نمی شدند و از هیچ چیز نمی ترسیدند، بچه وسیله ممکن بود آنها را متحد یا مقید ساخت؛ جماعات انسانی اگر از چیزی ترسند، خود موجب ترس می شوند . بنا بر این شگفت نیست اگر پیمبران ، که به صلاح قاطبه مردم می اندیشیدند نه بخیر معدودی از آنان ، خضوع، ندامت و حرمت را تا این اندازه توصیه کرده اند . در حقیقت آنها که دستخوش این عواطف هستند، بسی آسانتر از دیگران به راه مهتدی می گردند ، تا سرانجام به زندگی کردن بر طبق آئین خرد خو می گیرند، بدین معنی که به مرتبه حریت میرسند و از حیات نیک بختان برخوردار می شوند .

دوم - رحم نوعی اندوه است ، و بنا بر این فی نفسه بد است . مع هذا خیری که از رحم صادر می شود ، یعنی کوششی که ما برای رها ساختن شخص مورد ترحم خود از



بدبختی ابراز میداریم ، از میل ما به زندگی طبق فرمان خرد ناشی می گردد و ما هیچ کار نمی توانیم کرد مگر به صرف حکم خرد ، که یقین داریم خوبست . بنابراین رحم ، در کسی که به رهبری عقل رفتار می کند ، فی نفسه بد و بیفایده است .

از این نکته چنین بر می آید که کسی که طبق فرائض عقل زندگی می کند تا سرحد امکان می کوشد تا خود را از تأثیر رحم بر کنار دارد .

کسی که بدرستی فهمیده است که هر چیز از اقتضای طبیعت الهی بر می خیزد و طبق قوانین وقواعد جاودانی طبیعت واقع می شود ، در حقیقت چیزی که شایسته نفرت یا تمسخر یا حقارت باشد ، نمی یابد ، و بر هیچکس نیز رحم نخواهد کرد ، اما تا آنجا که از فضیلت انسان بر می آید ، می کوشد تا کار خیری انجام دهد و از آن کار محظوظ شود . هم چنین باید بیفزائیم که کسی که سهولت از عاطفه رحم متأثر می شود ، و از بدبختی و زاری دیگران به شفقت می آید ، غالباً به کاری دست می زند که حاصلش پشیمانی است ، هم از آن جهت که ما از روی عاطفه هرگز به کاری دست نمی زنیم که به خویش مطمئن باشیم و هم از آنرو که به سهولت فریب اشکهای دروغین را می خوریم . اما این را من صریحاً در باره کسی می گویم که به رهبری خرد زیست کند چون آنرا که نه پیرو خرد است و نه از روی رحم خدمتی به دیگران می کند ، بحق می توان موجودی غیر انسانی دانست ، زیرا هیچ به انسان نمی ماند .

## ۶- عواطف علیل

نخستین اساس فضیلت حفظ وجود خود ما است طبق راهنمایی عقل . بنابراین کسی که بر خود جاهل است ، از اساس تمام فضائل بی خبر است ، و در نتیجه از هیچ فضیلتی آگاه نیست . و نیز عمل بر طبق فضیلت چیزی جز عمل بروفق خرد نیست و هر کس به راهنمایی خرد عمل می کند ، لزوماً باید آگاه باشد از اینکه خرد را رهبر خود ساخته



است. پس آنکه بر خود جاهل است و در تیجده - بطوریکه هم اکنون باز نمودیم - بکلی از تمام فضائل بی خبر است، بهیچوجه نمی تواند بر طبق فضیلت عمل کند، یعنی کاملاً دچار ناتوانی عقل است. بنابراین بالاترین درجه غرور یا یأس مؤید بالاترین درجه ضعف عقل است.

از این نکته در نهایت وضوح چنین برمی آید که مردم مغرور و مأیوس بیش از تمام مردم دیگر تابع عواطف هستند.

معهدا یأس را آسانتر از غرور می توان اصلاح کرد. زیرا که آن عاطفه اندوه است و این عاطفه شادی و لذا این نیرومندتر از آن است.

غرور شادایی است که از افراط در حسن اعتقاد شخص درباره خویش برمی - خیزد. مرد مغرور تا آنجا که می تواند در پرورش این اندیشه می کوشد و بنا بر این محضر طفیلیان یا چاپلوسان را دوست می دارد و از محضر نیک سیرتان، که او را چنانکه هست می بینند، بیزاری می جوید. (چون طفیلیان و چاپلوسان معروف همگان هستند، از تعریف آنان خودداری شد).

شمارش تمام بدی های غرور مستلزم صرف وقت زیادی است زیرا مردم مغرور دستخوش تمام عواطف هستند، اما هیچ عاطفه ای کمتر از محبت و رحم بر آنها چیره نیست. لازم است خاطر نشان سازیم که کسانی که سایر مردم را خوار می انگارند نیز مغرورند؛ بنابراین، غرور به این معنی را باید نوعی از شادی بشمار آورد که از عقیده کاذب تفوق بر سایر مردم ناشی می شود؛ و حال آنکه یأس، که مقابل این غرور است، به نوعی اندوه تعبیر می شود که از عقیده کاذب پست تر بودن از سایر مردم برمی خیزد. بادرک این موضوع بخوبی می توان دریافت که شخص مغرور ناگزیر حسود است و بیش از هر چیز از کسانی متنفر است که به سبب فضیلتشان بغایت مورد ستایشند. و نیز چنین برمی آید که نفرت او از آنان به آسانی به نیروی محبت یا مهر زائل نمی شود و مسرت



اوفقط با حضور کسانی تأمین می شود که ضعف او را به ریشخند می گیرند و او را از ورطه حمق به وادی جنون می کشانند .

گرچه یأس ضد غرور است لیکن شخص مأیوس به آدم مغرور بسیار نزدیک است . زیرا چون اندوه شخص مأیوس از سنجش ناتوانی خودش با نیروی فضیلت دیگران منشاء می گیرد، اندوه او وقتی تخفیف می یابد، یعنی وقتی مسرور می شود که خیالش مصروف به تصور عیوب دیگران باشد. از اینجا است ضرب المثلی که می گویند - برای درماندگان داشتن همگنان بد در زمان بد بختی، مایه تسلی خاطر است - از طرف دیگر هرچه شخص مأیوس خود را پست تر از سایر مردم بداند اندوه او بیشتر میشود؛ و به همین سبب است که هیچکس بقدر شخص مأیوس مستعد حسادت نیست و نیز بدین سبب است که مأیوسان بیش از کسان دیگر در خرده گیری از اعمال مردم می کوشند تا در اصلاح عیوب بطوری که سرانجام هیچ چیز را جز یأس نمی ستایند و بدان افتخار می کنند . لیکن بنجوی که همیشه مأیوس بنظر می رسند.

چیزهائی که فوقاً بیان شد از این عاطفه ناشی می شوند و با آن متلازمند، همان گونه که تساوی زوایای مثلث با دو قائمه طبیعت مثلث ملازمه دارد . آنچه من درباره بدی این عواطف و نظائر آنها تا کنون گفتم، تا آنجا که فقط نفع انسان در نظر باشد درست است؛ اما قوانین طبیعت با نظم عادی طبیعت ارتباط دارند که انسان نیز جزئی از آنست. این تذکار را من طردالباب دادم تا مبادا گمان رود که بجای کوشش در ارائه طبیعت و خواص اشیاء می خواهم در باره عیوب و سخافت های طبع انسان سخن گویم . همانگونه که گفتم من عواطف انسانی و خواص آنها را با همان دقتی مورد امعان قرار می دهم که سایر اشیاء طبیعی را بررسی می کنم و در حقیقت عواطف انسان، اگر قدرت او را ثابت ندارند، لااقل نیرو و صنعت طبیعت را نشان می دهند، هم چنین بسیاری از چیزهای دیگر را که خوشایند ما هستند و ما از تأمل در آنها لذت می بریم .



## ۷ - عواطف عقلانی

اگر ما به رهبری خرد زندگی کنیم برای دیگران نیز آن خیری را می‌خواهیم که برای خود می‌طلبیم. بنابراین اگر ما ناظر نیکوکاری کسی به کس دیگر باشیم، کوشش ما برای انجام کار نیک تأیید می‌گردد، بدین معنی که ما محظوظ خواهیم شد، و شادی ما (بنا بر فرض) بایک تصویر ذهنی از شخصی که بدیگری خوبی می‌کند همراه خواهد بود. یعنی ما به او عنایت می‌کنیم. عنایت مخالف خرد نیست، بلکه موافق آنست و ممکن است از آن ناشی شود.

خشم، چنانکه ما تعریف می‌کنیم، بداست، اما باید خاطر نشان سازم که وقتی قدرت عالیه اجتماع بقصد حفظ نظم یکی از افراد را برای آسیبی که به دیگری وارد آورده است مجازات می‌کند، عمل او بسائقه خشم نیست، زیرا باعث او در این عمل نفرت و نیت هلاک آن شخص نبوده است، بلکه انگیزه او در مجازات، تقوی بوده است.

رضایت نفس شادی است که از تأمل انسان در وجود خویش و قدرت عملش بر می‌خیزد. اما قدرت عمل حقیقی انسان یا فضیلت او خود عقل است که او آنرا به طرزی روشن و مشخص مورد تأمل قرار می‌دهد. بنا بر این رضایت نفس از عقل منشأ می‌گیرد، و نیز انسان وقتی در خود تأمل می‌کند، هیچ چیز را به وضوح و بطور متمایز و وافی درك نمی‌کند مگر آن چیزهایی را که از قدرت عمل خودش سرچشمه می‌گیرد، یعنی آن چیزهایی که از قدرت فهمش ناشی می‌شود؛ علیهذا تنها از این تفکر است که عالترین درجه رضایت نفس حاصل می‌شود.

رضایت نفس در حقیقت عالی‌ترین چیزی است که ما می‌توانیم به آن امیدوار باشیم، زیرا (چنانکه باز نمودیم)، هیچکس بخاطر هیچ غایتی در حفظ خود نمی‌کوشد.



و نیز چون این رضایت نفس بیش از پیش با مدح و ستایش پرورش می‌یابد و تقویت می‌گردد، و برعکس با مذمت مختل می‌شود، بنا براین ما اساساً طالب افتخار هستیم و کمتر می‌توانیم زندگی با فضیحت را تحمل کنیم.

مناعت نفس مخالف عقل نیست بلکه ممکن است از آن ناشی شود.

آنچه عجب نامیده می‌شود، رضایت نفسی است که با هیچ چیز قوت نمی‌گیرد مگر حسن عقیده جماعت، بدانگونه که وقتی آن حسن عقیده از میان برود، خشنودی یعنی آن خیر بزرگی که هر کس دوستش می‌دارد، قطع می‌شود. بهمین جهت آنها که در نظر مردم مقام ما جدی دارند، با قلق و مراقبت همیشگی در راه حفظ شهرت خود می‌کوشند؛ زیرا مردم متردد و متلون المزاجند، بنابراین شهرت چنانچه حفظ نشود، بزودی زائل می‌گردد. علاوه براین چون هر کس مایل است که ستایش مردم را بخود جلب کند، یکنفر ممکن است به خراب کردن شهرت دیگری مبادرت ورزد و بالمال چون آنچه مورد تنازع است معمولاً چیزی است که عامه آنرا خیر اعلی می‌شمارند، میل مفراطی در هر کس پدید می‌آید که همگنان خود را بهر وسیله هست پائین‌تر از خود نگاه دارد، و آنکه سرانجام در کشمکش پیروز می‌شود، از آسیب رساندن به حریف بیشتر برخود می‌بالد تا از منتفع شدن خود. بنا براین مجد و جلالی که از این راه حاصل می‌شود، در حقیقت بیهوده است، چون آنرا نمی‌تواند مجد واقعی دانست. آنچه در باره شرم قابل ملاحظه است، ممکن است از آنچه درباره رأفت و ندامت گفته شده است استنباط شود. فقط اضافه می‌کنم که رحم نیز گرچه مانند شرم فضیلت بشمار نمی‌رود، مع هذا تا آنجا که حاکی از وجود میلی برای زندگی کردن به شرافت در شخص شرمگین هست خوبست، همچنانکه درد نیز تا آنجا که حاکی از افساد عضو دردناک نباشد، خوب بشمار می‌رود. بنابراین اگر کسی از کرده‌ای شرمسار است، با وجود افسردگی کاملتر از شخص بی‌شرمی است که مایل به زندگی کردن به شرافت



نباشد.

اینها چیزهائی هستند که من اثباتشان را در ارتباط با عواطف شادی و اندوه بعهدہ گرفتم. اما نسبت به امیال، این چیزها را می‌توان بر حسب اینکه از عواطف خوب یا بد سرچشمه گرفته باشند، خوب یا بد دانست. معہذا تمام آنها تا آنجا که در وجود ما از عواطفی پدید می‌آیند که انفعال نامیده می‌شوند، کورند، و هیچیک از آنها چنانچه انسان بسهولت قانع گردد که باید صرفاً به فرائض عقل عمل کند، مفید فایده نیست.

### زندگی با فضیلت

اول - تمام کوشش‌ها یا امیال ما ناشی از مقتضیات طبع ما است، بنحوی که آنها را یا فقط بواسطه آن طبع، که علت قریب آنهاست می‌توان ادراک کرد، یا از آن رو که ما جزئی از طبیعت هستیم، و از این لحاظ نمی‌توان آنرا فی نفسه و بدون ارتباط با سایر افراد بتصور آورد.

دوم - امیالی که از طبع ما ناشی می‌شود چنان که تنها از طریق آن قابل فهم‌اند. امیالی هستند که مربوط به عقل‌اند تا حدی که عقل را عبارت از تصورات کافیہ می‌دانیم. بقیه امیال به عقل مربوط نیستند، مگر تا آن حد که ذهن اشیاء را بطور ناتمام درک می‌کند، که در آن صورت تعیین قدرت و توسعه آن از عہده انسان خارج و منوط به قدرت اشیائی است که در خارج از ذهن ما هستند. بنا براین نخستین نوع امیال را می‌توان افعال و دومین نوع آنها را انفعالات نامید؛ زیرا قسم اول همواره حاکی از قدرت ما هستند و قسم دوم برعکس عجز و نقص معرفت ما را نشان می‌دهند.



سوم- افعال ما یعنی آن امیالی که با قدرت یا خرد انسان متعین می‌شوند، همواره خوبند؛ اما انفعالات ممکن است خوب یا بد باشند.

چهارم- بنا بر این برای ما در زندگی مفیدتر است که عقل یا خرد خود را تا سرحد امکان کامل سازیم. بزرگترین مایه خوشحالی یا خوشبختی انسان در همین امر است، زیرا سعادت جز آرامش خاطر نیست که از معرفت شهودی خدا سرچشمه می‌گیرد، و تکمیل عقل چیزی جز ادراک خداوند و صفات و اعمال او نیست که از اقتضای ذات او ناشی می‌شوند. بنا بر این غرض نهایی فرد انسانی که بوسیله عقل هدایت می‌گردد، یعنی آن میل عمده‌ای که بوسیله آن می‌کوشد تا بر سایر امیال خویش حاکم شود، آنست که ویرا به حصول مفهوم تامی از نفس خویش و تمامی اشیائی که تصور آنها برای او ممکن است نائل سازد.

پنجم- بنا بر این هیچ زندگی معقولی بدون عقل ممکن نیست و اشیاء تا حدی خوبند که انسان را در تنعم از زندگی بروحانی که عقل آنرا معین می‌نماید یاری می‌کنند. از طرف دیگر ما فقط آن چیزهایی را بدمی‌شم‌ریم که انسان را از تکمیل عقل خویش و التذان از زندگی عقلانی بازدارد.

ششم- اما چون تمام آن چیزهایی که انسان علت فاعل و مؤثر آنست لزوماً خوبند، چنین برمی‌آید که هیچ شری برای انسان واقع نمی‌گردد مگر به علل خارجی، یعنی جز از این حیث که انسان جزئی از کل طبیعت است و طبع او مجبور به تبعیت از قوانین آنست و همچنین ملزم است که خود را به طرق تقریباً بی‌شمار با کل طبیعت وفق



دهد .

هفتم - غیر محال است که انسان جزئی از طبیعت نباشد و از نظام عام آن پیروی کند ؛ اما اگر در میان افرادی قرار گیرد که با طبع او موافق باشند ، قدرت عمل او بهمان لحاظ مورد تائید و تقویت قرار می گیرد . بعکس اگر بین افرادی جای گزین گردد که کمترین توافقی با طبع او نداشته باشند مشکل می تواند بدون اینکه خود را تغییر دهد، با آنان سازگار سازد.

هشتم - ما مختاریم که هر چیزی را در طبیعت بد می شماریم یا مانعی برای بقاء خود و تنعم از يك زندگی عقلانی می دانیم به هر طریقی که در نظر ما مؤثرتر است از خود دور سازیم و از طرف دیگر مجازیم آنچه را که برای حفظ وجود خویش نيك می دانیم یا برای برخورداری از يك زندگی عقلانی مفید می پنداریم مورد استفاده قرار دهیم و بنحوی که شایسته می دانیم بکار ببریم و محققاً هر کس به موجب عالترین حق طبیعت مجاز است به آن کاری دست زند که آنرا به نفع خود می داند .

نهم - بنا بر این هیچ چیز با طبیعت شیء سازگارتر از افرادی از همان نوع نیست (به قسمت هفتم رجوع شود)، و لذا برای حفظ وجود انسان و تنعم او از يك زندگی عقلانی ، هیچ چیز نافع تر از فرد انسانی دیگری نیست که مهدی بهدایت عقل باشد، و نیز چون هیچ شیء واحدی نیست که افضل از فرد انسانی مهدی به عقل باشد، لذا لازم می آید که هیچ وسیله ای برای ابراز میزان مهارت و استعداد انسان وجود ندارد مگر اینکه سائرین را چنان تربیت کند که بحکم عقل زندگی کنند.



دهم - هر قدر که مردم دستخوش حقد یا هر گونه عواطف نفرت نسبت بیکدیگر باشند بهمان اندازه مخالف یکدیگرند و در نتیجه باید از آنان ترسید ، زیرا بیش از سایر افراد طبیعت قدرت دارند .

یازدهم - معهذا ارواح مردم را بزور اسلحه نمی توان مسخر کرد ، لیکن بامهرو مروت تسخیر می گردند .

دوازدهم - - بیش از هر چیز برای افراد بشر مفید است که جوامعی تشکیل دهند و خود را با رشته هائی بیکدیگر به پیوندند تا همه آنها را بصورت فرد واحدی در آورند ؛ و برای آنان مطلقاً مفید است که آنچه را مایه استحکام دوستی آنهاست بجا آورند .

سیزدهم - اما برای حصول این امر مهارت و مراقبت لازم است ؛ زیرا مردم متغیر المزاجند ( آنها که طبق قوانین خرد رفتار می کنند ، بسیار معدودند ) ، و معهذا معمولاً گرفتار حسدند و بیشتر به انتقام جوئی تمایل دارند تا به رأفت . بنا بر این انسان برای مقابله با هر يك از این دو خوی طبق طبع خود و اجتناب از تقلید عواطف خویش ناگزیر به نیروی عقلی بی نظیری محتاج است . اما بعکس آنانکه می دانند مردم را چگونه مورد شتم قرار دهند و بجای تعلیم فضائل به تقبیح رذائل می پردازند و بجای تقویت عقول مردم به تضعیف آن می پردازند ، هم برای خودشان مضرند و هم برای دیگران ، چنانکه بسیاری از آنان به سبب افراط در ضجر و حمیت کاذب در دین ، زندگی باده منشان را بر آدمیان ترجیح می دهند . چون جوانانی ، که تاب تحمل ملامت های والدین خود را ندارند ، و به مهربازی می روند ، و ناراحتی های جنگ و فرمانروایان ظالم را بر



راحتی‌های خانه و نصایح پدر برمی‌گزینند، و انواع بارهائی را که بردوشان گذارده شود تحمل می‌کنند تا بدانوسیله از والدین خود انتقام کشند.

چهاردهم - بنابراین گرچه مردم عموماً همه چیز را براساس لذت فردی می‌سنجند، فوایدی که از اتحاد خود بدست می‌آورند بمراتب بیش از مضار افتراق است. علیهذا بهتر آنست که آسیب‌های وارد از هم‌نوعان خود را با متانت و بردباری تحمل کنیم و از هان خود را به آن چیزهایی معطوف داریم که به وفاق و استقرار دوستی می‌انجامد.

پانزدهم - اموری که موجب وفاق می‌شوند، آن‌است که به عدالت، و پا کدامنی و شرافت مربوطند؛ زیرا علاوه بر آنچه که خلاف عدل و مضر است، مردم هر چیزی را که پست شمرده شود، و یا هر کسی را که به رسوم مقبول اجتماع بدیده حقارت بنگرد، بد می‌دانند. اما برای جلب محبت، آن چه دین و تقوی مربوط است بیشتر لازم می‌گردد.

شانزدهم - بعلاوه، وفاق غالباً از راه بیم به وجود می‌آید؛ ولی چنین وفاقی از حسن نیت عاری است. و نیز باید خاطر نشان ساخت که بیم از ناتوانی روح برمی‌خیزد، و بنابراین برای عقل مفید فایده‌ای نیست؛ هم چنین است رحم هر چند که به ظاهر صورتی از فضیلت است.

هفدهم - مردم از راه جود و کرم نیز مسخر می‌شوند، مخصوصاً آن‌ها که وسیله تحصیل نیازمندیهای زندگی را ندارند. اما مساعدت به هر شخص محتاج از دایره قدرت یا نفع يك شخص واحد خارج است، زیرا ثروت فردی مطلقاً برای تأمین چنین نیازمندی‌هایی تکافو نمی‌کند. بعلاوه، قدرت يك فرد تنها محدود تر از آنست که بتواند هر-



کس را در طریق دوستی با خود متحد سازد . بنابراین توجه به مستمندان به عهده تمام جامعه است و فقط با خیر عموم ارتباط دارد .

هیجدهم - در تناول احسان و شکرگزاری بر آن باید تفاوت قائل شد .

نوزدهم - عشق روسپیان یعنی شهوت مقاربت که فقط از صورت خارجی برمی-خیزد ، و مطلقاً هر مهری که از علت دیگری بجز آزادی عقل ناشی شود ، به سهولت به نفرت می انجامد ، مگر اینکه به نوعی شیدائی بدل شود که در آن صورت بدتر است ، زیرا که بیشتر موجب نفاق خواهد شد تا وفاق .

بیستم - اما درباره ازدواج : واضح است که اگر میل به وصلت فقط از صورت خارجی برنخیزد ، بلکه از مهر فرزند آوردن و تربیت عاقلانه آنان ناشی شود ، با عقل منطبق است . علاوه بر آن مهر زن و شوهر اگر فقط معلول صورت خارجی نباشد ، بلکه از آزادی عقل منشاء گرفته باشد ، مهری عاقلانه است .

بیست و یکم - چاپلوسی نیز موجب وفاق می شود ، اما فقط به وسیله جنایت ننگ آلود بردگی و غدر ؛ زیرا هیچکس بیش از مغروران ، که می خواهند مقدم بر همه باشند (و حال آنکه نیستند) ، مأخوذ به حیا نمی شود .

بیست و دوم - در اندوه صورت کاذبی از تقوی و دین هست ، و گرچه اندوه ضد غرور است ، شخص مهموم در عین حقارت به مغروران بس نزدیک است .



بیست و سوم - شرم نیز به وفاق کمک می کند ، اما فقط در مورد آن مسائلی که نمی توان پنهان شان داشت . شرم نیز چون نوعی از اندوه است ، به خدمت خرد تعلق ندارد .

بیست و چهارم - بقیه عواطف اندوه که انسان متعلق آنهاست ، از اضرار مستقیم عدالت و پا کدามنی و شرافت و تقوی و دین هستند ؛ و گرچه خشم ممکن است بنظر حاوی صورتی از عدل باشد ، مع هذا قانونی وجود ندارد که بهر کس رخصت دهد تا اعمال دیگران را قضاوت کند و حق خود یا دیگری را بستاند .

بیست و پنجم - خوشخوئی یعنی میل به ارضاء مردمان اگر حاصل از عقل باشد ، به تقوی و فضیلت منسوب است ؛ اما چنانچه از عاطفه ای ناشی شود ، جاه طلبی یا میلی است که بوسیله عقل مردم معمولاً بهانه کاذب تقوی نفاق و فتنه برمی انگیزند . زیرا آنکس که مایل است مردم دیگر را با نصیحت یا عمل یاری دهد تا همه آنان با هم از حد اعلای نیکی بهره مند شوند بیش از هر چیز خواهد کوشید که مهر آنان را بدست آورد نه اینکه آنان را به ستایش کشاند ، تا آئینی را به نام او بشناسند ، و نیز مطلقاً محلی برای حسد باقی نمی گذارد . چنین کسی در گفتگوی عادی از اشاره به رذائل مردم اجتناب می کند و دقت دارد که از عجز بشر فقط به ایجاز سخن گوید ؛ در حالیکه بیشتر در باب فضیلت و قدرت انسان و از طرقی که این دو خصیصه را ممکن است بحد کمال رسانند ، بحث می کند . تا در نتیجه مردم نه از روی بیم یا کراهت ، بلکه فقط بعاطفه شادی تا آنجا که می توانند به حکم عقل زندگی کنند .



بیست و ششم -- بجز انسان ما هیچ شیء منفردی را در طبیعت نمی شناسیم که از روح او بتوانیم درك لذت کنیم و نه هیچ چیز دیگری را که بتوانیم از راه دوستی یا هر نوع رابطه دیگری با خود متحد سازیم و بنا بر این رعایت نفع خودمان اقتضاء نمی کند که شیء از اشیاء طبیعت را بجز انسان حفظ کنیم ، منتها همان رعایت مصلحت به ما می آموزد که آن شیء را بر حسب فایده یا ضررش نگاهداریم یا تباه سازیم ، یا آنرا به هر طریقی با حوائج خود منطبق سازیم .

بیست و هفتم -- نفعی که ما از اشیاء خارجی می بریم گذشته از تجربه و معرفتی که بعلت مشاهده آنها و تغییر دادن آنها از اشکال موجودشان به اشکال دیگر حاصل می کنیم بالاخص حفظ بدن است و بهمین جهت آن اشیائی برای ما مفیدترند که بتوانند بدن را تغذیه کنند و پرورش دهند ، بطوریکه تمام اجزاء آن بتوانند اعمال خود را بنحو احسن انجام دهند . زیرا هرچه بدن بطرق متعددی قابل تأثر باشد و اجسام خارجی را بطرق بیشتری متأثر سازد عقل بیشتر قادر به تفکر خواهد بود . اما چنین بنظر می رسد که این نوع اشیاء در طبیعت معدود است و بالنتیجه برای تغذیه ضرور بدن لازم است که انواع بسیار متنوعی از مواد غذایی مصرف شود ؛ زیرا بدن انسان از اجزاء مختلف الطبع بشمار ترکیب شده است که به غذای دائمی و متنوع احتیاج دارند تا تمام بدن بتواند بیک اندازه برای کلیه اعمالی که از طبیعتش برمی آید آماده شود و در نتیجه روح نیز بتواند بیک نسبت برای تصور امور متعدد مستعد گردد .

بیست و هشتم -- اگر همه مردم برای تحصیل این چیزها متقابلاً بیکدیگر کمک نمی کردند ، قدرت يك فرد به اشکال برای این کار کفایت می کرد . چون پول هر چیز را بالقوه به ما عرضه کرده است ، تصور آن بیش از هر چیز دیگر فکر مردم را بخود



مشغول داشته ؛ زیرا مردم به اشکال می‌توانند حصول هر نوع لذتی را بدون تصور پول بعنوان موجد آن میسر بدانند.

بیست و نهم — مع هذا این فکر فقط در کسانی رذیلت محسوب می‌شود که پول را جهت رفع فقر یا احتیاج نمی‌خواهند ، بلکه برای آن می‌طلبند که فنون کسب نفع را آموخته‌اند تا وسیله تشخیص خود را فراهم کنند . این گونه مردم برای تغذیه بدن علی‌الرسم چیزهایی می‌خورند ، اما در خوراک بس امساک می‌کنند ؛ زیرا به گمان آنان هر چه برای حفظ بدن خرج شود، به زیان بضاعت مادی خواهد بود . اما آنها که مورد استعمال حقیقی پول را می‌دانند، و اندازه ثروت را بر حسب احتیاج خود نگه می‌دارند با اشیاء معدودی می‌توانند به خرسندی زندگی کنند.

سیام — بنا بر این چون آن چیزهایی نیک است که اجزاء بدن را در اعمالشان یاری می‌کنند و چون لذت در این است که نیروی انسان تا آنجا که از روح و جسم تشکیل شده است، تأیید شود و افزایش یابد، لازم می‌آید که تمام چیزهایی که موجب شادی هستند نیک باشند . اما از آنجا که اشیاء خود بخود به این منظور یعنی برای شاد ساختن ما عمل نمی‌کنند، و قدرت عمل آنها نیز بر طبق منافع ما رهبری نمی‌شود، و بالاخره به این جهت که شادی حاصل از آنها بالاخص مربوط به يك جزای بدن است، چنین بر می‌آید که عواطف شادی و بالنتیجه امیال حاصل از آنها با افراط قرین است، مگر اینکه خرد و مراقبت در کار باشد . باید افزود : همواره يك عاطفه نفسانی ما را وادار می‌کند که آن چیزی را که در حال برای ما لذت بخش است ، مقدم بر اشیاء دیگر قرار دهیم، و در روح ما عاطفه‌ای برابر با آن عاطفه نفسانی نیست که ما را به قضاوت درباره آئینده وادارد .



سی و یکم - برعکس ، افکار خرافی آنچه را که موجب اندوه می شود خوب می دانند و آنچه را که شادی می آورد بد می شمارند . اما چنانکه گفتیم هیچکس بجز يك فرد حسود از ناتوانی یا نقص من شاد نمی شود ، زیرا هرچه شادی که ما را متأثر می سازد بزرگتر باشد کفالی که ما به آن تقرب می جوئیم عظیم تر خواهد بود ، و در نتیجه با طبیعت الهی بیشتر اشتراك می یابیم ؛ و آن شادی که با رعایت صحیح نفع ما محدود و متعین شود ، هرگز بد نیست . از طرف دیگر هر کس اعمالش از روی ترس باشد ، و برای اجتناب از شربه کار خوب مبادرت کند از رهبری خرد محروم است .

سی و دوم - اما قدرت انسان بسیار محدود است و قدرت علل خارجی بی نهایت از آن در میگذرد و بطوری که ما برای انطباق اشیاء خارجی با احتیاجات خود دارای قدرت مطلق نیستیم . مع هذا اگر واقف باشیم به این که وظیفه خود را انجام داده ایم ، و بدانیم که نیروی ما به اندازه ای نرسیده است که ما را به اجتناب از اثر اشیاء خارجی قادر سازد ، و آگاه باشیم از این که بعنوان جزئی از کل طبیعت ، باید از نظم آن پیروی کنیم ، اموری را که برخلاف اقتضای نفع ما هستند ، با متانت تحمل خواهیم کرد . اگر ما این نکته را به وضوح و بطور مشخص درك کنیم آن جزء از ما که موجب بایجاب عقل است ، یعنی جزء افضل ما ، کاملاً اقناع می گردد ، و با خرسندی در ادامه وظائف اخلاقی خود خواهیم کوشید ؛ زیرا تا آنجا که می فهمیم خواستار چیزی جز آنچه لازم است ، نتوانیم بود ، و مطلقاً از چیزی جز حقیقت خشنود نخواهیم شد . بنا بر این تا آنجا که ما این مطالب را بنحو مطلوب می فهمیم ، مساعی جزء بهتر ما با نظم کل طبیعت موافق خواهد بود .



بلز پاسکال

اندیشه ها



## بلز پاسکال

(۱۶۶۲-۱۶۲۳)

بلز پاسکال که سی و نه سال بیش عمر نکرد در سن یازده سالگی اعجوبه ریاضی بود. او از پیشروان مطالعات هیدروستاتیک و بنیان گذار علم پنوماتیک و کشف قانون مشهور فشار است که به نام خود او معروف شده. پاسکال هم فیلسوف و هم نویسنده بود و در نویسندگی صاحب شیوه خاص است در مدت سه قرن مجموعه یادداشت‌های او که با کمال سادگی «اندیشه‌ها» نامیده است مشهور و مورد احترام بوده است. این یادداشتها برای تمام کسانی که دارای هر نوع تمایلات دینی یا ذوقی یا نظری باشند بصورت نوعی کتاب آسمانی درآمده است. عمق افکار و صداقت بیان و خلوص نیتی که در سراسر این یادداشتها به چشم می‌خورد یقیناً برای ارائه دین مسیح از اغلب دلایل پیچیده اهل کلام مؤثرتر است. هرچند این اندیشه‌ها مقطع و مجزا است لیکن طرح کلی آنها یعنی کشف مساعی عام نوع بشر در جستجوی حق دارای وحدت و انسجام است. پاسکال نمونه بارزی از نویسندگان دینی است که از میان اصول جزمی دین مستقیماً به مسأله اخلاق راه یافته اند. عشق به حقیقت و استقامت معنوی او توأم با بیان مقنع و مؤثرش او را در نظر اهل عقل جالب می‌سازد. و با توصیف بی‌رحمانه‌ای که از مصیبت محرومیت انسان از لطف خدا می‌کند تأثرات و عواطف را سخت برمی‌انگیزد.



## اندیشه ها

### بلز پاسکال

۱ - می‌سزد که انسان تمامی طبیعت را در منتهای عظمت و شکوهش در اندیشه آورد و دیده از اشیاء پستی که دور او را گرفته اند بر گیرد . شایسته است بآن مهررخشان که چون چراغی جاویدان بر سراسر جهان وجود پرتو می‌اندازد نظر افکند و زمین را در مقام مقایسه با مدار عظیمی که خورشید طی می‌کند بصورت نقطه‌ای در آرد و خوبست متوجه شود که همین دایره عظیم در مقام مقایسه با مدارهائی که اختران در گردش خود به دور فلک طی می‌کنند نقطه بسیار کوچکی است اما هر چند بینش ما بهمین جامتوقف می‌شود. لیکن قوه خیال ما از آن درمی‌گذرد زیرا تخیل ما سریع‌تر از آنچه طبیعت قادر است برای تعقل ماتهیه مواد و مصالح کند قوه تعقل را بکار می‌برد و منابع آنرا مصرف می‌سازد . سراسر جهان مشهود در میان عالم وجود فقط يك ذره نامرئی است . هیچ اندیشه بآن نمی‌رسد . هر چه مفاهیم خود را توسعه دهیم و از حد



مکان قابل تصور فراتر بریم در برابر واقعیت عالم وجود کره بی انتهایست که مرکز آن همه جاست و محیط اشیاء ذراتی چند بیش نخواهد بود آن هیچ کجا نیست . خلاصه این خود بزرگترین نشانه محسوس قدرت بی پایان ذات باری است که قوه تخیل انسان خود را در این اندیشه بکلی گم می کند و چون به خویشتن باز گردد خوبست انسان تأمل کند تا خود در مقام مقایسه با عالم وجود چیست و مشاهده کند که در این گوشه دور افتاده طبیعت چگونه گم شده است و از کنج حجره محقری که در آن قرار گرفته - مقصودم عالم مشهود است - نظری به کره زمین و کشورها و شهرها و خودش بیندازد و ارزش واقعی آنها را بسنجد . انسان در برابر لایتناهی چیست ؟

حشره کوچکی به او بدهیم و از او بخواهیم که به بدن كوچك و اعضاء كوچكتر او یعنی اجزاء و مفاصل و رگهای اعضاء و خون رگها و اخلاط خون و چکاله اخلاط و سودای چکاله ها نظر افکند سپس این جسم اخیر را نیز با استفاده از قوه تصور به کوچکترین جزء خود تقسیم کند و آنوقت آن جزء بسیار كوچك را مورد بحث قرار دهیم . شاید تصور کند که باین ترتیب کوچکترین جسم را یافته است من در اینجا ورطه جدیدی را باو نشان خواهیم داد و ثابت خواهیم کرد که در دل این ذره كوچك نه تنها دنیای مرئی بلکه تمام طبیعت که می توان در عالم تصور مجسم کرد مستتر است . در واقع در دل این ذره عوالم نامتناهی وجود دارد که هر يك دارای فلك و اختران و کره ارض مخصوص خود هستند بهمان نسبتی که در جهان مرئی مشاهده می کنیم . در هر يك از این کرات حیوانات زندگی می کنند و در بدن کوچکترین حشره آن همان اجزائی که حشره اولی داشت یافت می شود و در این دیگر آن همان چیزها را خواهد یافت بدون انقطاع و بدون پایان . در این جا فکر انسان از کوچکی این اجسام دچار حیرت می شود همانطور که در عظمت افلاك دچار اعجاب شده بود بدن ما که لحظه ای قبل در برابر عالم وجود بصورت ذره بی مقداری جلوه می کرد در برابر این ذرات كوچك که دسترسی بدانها امکان ناپذیر



است جثه‌ای عظیم و دنیائی فراخ و بی‌حد و حصر جلوه می‌کند . کیست که از برخورد باین معنی دچار بهت و حیرت نشود ؟ کسی که در پرتو این افکار نظری بر وجود خود افکند دچار هراس خواهد شد و با توجه به اینکه بدن او بین دو ورطه هولناک بی‌نهایت و عدم قرار گرفته است از مشاهده این عجایب برخورد خواهد لرزید . گمان می‌کنم که بشر در این حالت چون حس کنجکاوی او جای خود را باعجاب داده است بهتر می‌تواند درباره این عجایب با سکوت تعمق کند و از کبر و خودستایی پرهیزد .

زیرا در واقع انسان در عالم طبیعت چیست ؟ در برابر بی‌نهایت هیچ و در برابر هیچ همه چیز واسطه‌ای است بین هیچ و همه چیز . چون انسان از فهم نهایت امور بی‌نهایت دور است بنابراین آغاز و انتهای اشیاء همیشه از نظر او مستور است و رازی است که هرگز بدان دسترسی نخواهد یافت انسان نه عدم را که از آن خلق شده می‌تواند ببیند و نه بی‌نهایت را که در آن غرق شده است .

بنابراین چاره‌ای ندارد جز اینکه ظاهر و حد وسط اشیاء را مشاهده کند والی-الابد از دست یابی به آغاز و انتهای آنها چشم‌پوشد . تمام موجودات از عدم سرچشمه گرفته‌اند و بسوی بی‌نهایت رهسپارند . کیست که بتواند این سیر و فراروشهای عجیب را تعقیب کند و بفهمد ؟ فقط خالق این عجایب آنها را درك می‌کند و کس دیگری را یارای درك آن نیست .

بر اثر عجز از تفکر در باره این امور لایتناهی انسان با عجله و بدون تأمل به مطالعه طبیعت پرداخته چنانکه گوئی بین آن امور لایتناهی و طبیعت تناسبی هست . غریب است که انسان خواسته‌آغاز امور را بفهمد و از آنجا به کشف کل آن نائل گردد و در این کار جسارتی از خود بروز داده که مانند اصل موضوع نهایت ندارد زیرا تحقق چنین طرحی بدون جسارت و استعدادی لایتناهی چون خود طبیعت امکان‌پذیر نیست .

اگر ما اطلاع و بصیرت داشته باشیم بخوبی متوجه خواهیم شد که چون طبیعت



تصویر خود و خالق خود را بر تمام اشیاء نقش کرده تمام اشیاء از لحاظ عدم تناهی مضاعف باوی شریك اند و از آن بهره می برند. مثلاً ما مشاهده می کنیم که کلیه علوم از لحاظ وسعت تحقیقات بی پایان هستند. کیست که نداند که مثلاً هندسه دارای مسائل بی نهایت متعددی است که باید حل کرد این مسائل از لحاظ کثرت و دقت فرضیات نیز بی انتها می باشند زیرا واضح است که فرضیاتی که بعنوان پایه و اساس ذکر می شود مستقل نیستند بلکه مبتنی بر فرضیات دیگری هستند که آنها هم مبتنی بر فرضیات دیگرند و باین نحو نهایت و قطعیت ندارند. ولی ما بعضی از این فرضیات را عقلانیهائی فرض می کنیم بهمان نحوی که در مورد اشیاء مادی به نحوی که حواس ما ماوراء آنرا درك نکند غیر قابل تقسیم می شماریم در حالی که ذاتاً قابل تقسیم است.

از این دو بی نهایت که علم می شناسد آنچه بی نهایت بزرگ است آشکارتر است بهمین جهت عدّه بسیار قلیلی ادعای فهم همه چیز را کرده اند. مثلاً ذیمقراطیس گفته است: «من از کل سخن خواهم گفت.»

اما بی نهایت کوچک کمتر واضح است و بهمین سبب فلاسفه بیشتر ادعا کرده اند که به آن دست یافته اند و همین جاست که همه دچار لغزش شده اند. همین امر سبب ظهور عناوینی از قبیل «مبادی اولی» و «اصول فلسفه» و غیره شده که برخلاف ظاهرشان در باطن ادعا و خودنمائی آنها بهمان اندازه خیره کننده است که آن کتاب دیگر که عنوانش «در باب تمام مقولات معلومه» است.

ما طبعاً تصور می کنیم که استعداد بیشتری برای وصول به مرکز اشیاء داریم تا به محیط آنها و حدود دامنه مرئی جهان ظاهراً خارج از قوه درك ماست ولی چون ما خودمان نسبت به چیزهای کوچک بسیار بزرگ هستیم تصور می کنیم برای شناختن آنها استعداد بیشتری داریم ولی میزان استعداد لازم برای درك هیچ و درك همه چیز تفاوتی با هم ندارند زیرا در هر دو حالت میزان استعداد باید بی نهایت باشد. به نظر من



کسی که اصول اولیه وجود را درك کند می تواند از بی نهایت نیز اطلاع حاصل کند اولی تابع دومی و راهبر بدان است . این دو بی نهایت بعلت همان بعد مسافتی که میان آنهاست به یکدیگر می رسند و یکدیگر را در ذات باری و تنهادر ذات او می یابند . پس خوبست ما به توانائی خود پی ببریم و بدانیم که ما چیزی هستیم ولی همه چیز نیستیم . ذات و طبیعت وجود ما مانع از آنست که با اصول اولیه که از عدم سرچشمه می گیرند آشنا شویم و خردی وجود ما بی نهایت را از نظر ما مستور می دارد . عقل ما در عالم فکر و معنی همان وضعی را دارد که جسم مادر عالم ماده و طبیعت دارد . چون ما از هر جهت محدود هستیم این حالی که حد متوسط بین دو بی نهایت است در تمام ناتوانی ما وجود دارد . حواس ما هیچ نهایت و افراطی را درك نمی کنند . صدای زیاد ما را کر می سازد روشنائی زیاد چشمان ما را خیره می کند . مسافت زیاد دور و زیاد نزدیک مانع رؤیت می شود . اطناب و ایجاز زیاد سبب ابهام در کلام می شود . حقیقت مفرط مانع فهم است ( کسانی را می شناسیم که نمی توانند بفهمند که اگر از صفر چهار رقم کسر کنیم همان صفر باقی خواهد ماند ) مبادی علوم در نظر بدیهی می نماید . لذت زیاد سبب ناراحتی می گردد . در موسیقی اگر کنسنانس زیاد باشد مخل طبع است . نیکوئی زیاد هم خوش آیند نیست ما همیشه مایلیم بیش از آنچه بما خوبی می شود تلافی کنیم و دین خود را ادا نمائیم . احسان زیاد از جانب دوستان بجای اینکه مایه شکرگزاری شود موجب رنجش میگردد .

مانه گرمای زیاد را حس می کنیم نه سرمای زیاد را - کیفیات مفرط برای ما مضراند و قابل درك به حواس نیستند . آنها را احساس نمی کنیم لیکن از آنها رنج می بریم . جوانی زیاد و پیری زیاد مانع فهم است و تربیت زیاد و کمی تربیت هم همینطور است - خلاصه اینکه چنین می نماید که نهایت برای ما وجود ندارند و ما نیز داخل در شعاع توجه آنها نیستیم - یا آنها از حیطة درك ما خارج هستند یا اینکه ما از حیطة آنها



خارج هستیم .

اینست حالت واقعی ما که مارا از علم قطعی و از جهل مطلق باز میدارد مادر فضائی وسیع سیر می کنیم و بی اراده و مردد از يك سر آن بسر دیگر سوق داده می شویم - هر وقت می خواهیم خورا به نقطه ای بچسبانیم و بآن تکیه کنیم می لغزد و مارا ترك می کند و اگر به دنبال آن برویم از چنگ ما فرار می کند و تا ابد ناپدید می گردد - برای ما هیچ چیز ثابت نیست - این وضع اگر چه برخلاف میل ماست لیکن طبیعت ماست - ما در آتش اشتیاق یافتن يك اساس محکم و مبنای غائی قابل اطمینان می سوزیم تا بر روی آن برجی برای دسترسی به بی نهایت بنا کنیم ولی پایه بنای ما فرو می ریزد و زمین در زیر آن بهاویۀ دهان بازمی کند .

پس به دنبال اطمینان و ثبات نرویم - عقل ما همواره مفتون اشباح متغیر است - هیچ چیز نمی تواند متناهی را بین دو نامتناهی تثبیت کند که هم آن را در بردارند و هم از آن می گریزند .

بنظر من اگر ما این معانی را خوب درك کنیم آرامش خواهیم یافت و هر کس بوضعی که طبیعت او را قرار داده است خواهد ماند - چون محیطی که نصیب ما شده همیشه از دوی بی نهایت فاصله خواهد داشت چه تفاوتی می کند که علم انسان به عالم قدری بیشتر شود ؟ اگر علمش بیشتر شود کمی ارتقاء خواهد یافت ولی آیا همیشه از پایان آن بی نهایت دور نخواهد بود ؟ آیا مدت عمر ما حتی اگر ده سال هم بیشتر زنده بمانیم از ابدیت بی نهایت دور نیست ؟

در مقام مقایسه با این دوی بی نهایت کلیه متناهیات متساویند و من دلیلی نمی بینم که ما فکر خود را به یکی از آنها بیش از دیگری مشغول کنیم - تنها مقایسه ای که ما بین خود و متناهی می کنیم برای مادر دناك است .

اگر انسان ابتدا در خودش مطالعه کند خواهد دید که چه قدر از پیشرفت در



این امر عاجز است چطور ممکن است جزء از کل خبر داشته باشد؟ ممکن است انسان میل داشته باشد اقلأً به چیزهایی که قابل قیاس با خود او هستند آشنائی پیدا کند - ولی اجزا عالم بطوری به یکدیگر مربوط و متصل هستند که به عقیده من نمی توان یکی را بدون شناسائی دیگران و بدون شناسائی کل شناخت .

مثلاً انسان با کلیه چیزهایی که می شناسد رابطه دارد - انسان برای زیستن به مکان و زمان احتیاج دارد و باید حرکت کند تا زنده بماند و به مفرداتی احتیاج دارد که او را ترکیب کنند و گرما و خوراك برای تغذیه و هوا برای تنفس می خواهد - وی روشنائی را می بیند و اجسام را حس می کند خلاصه وی با همه موجودات در ارتباط است و با آنها بستگی دارد و تابع آنهاست - پس برای شناختن انسان لازم است بدانیم که چرا برای زنده ماندن احتیاج به هوا دارد (برای شناختن هوا) باید بدانیم چگونه به زندگانی انسان ارتباط دارد و غیره شعله بدون هوا نمی تواند وجود داشته باشد پس برای شناختن یکی باید دیگری را هم بشناسیم .

پس چون همه چیز هم علت است و هم معلول هم تابع است و هم متبوع هم بی واسطه است و هم با واسطه و همگی بوسیله يك زنجیر طبیعی و نامرئی که اشیاء بسیار متباعد و بسیار متفاوت را بهم می پیوندند به یکدیگر وصل شده اند من عقیده دارم که هم شناختن اجزاء بدون آشنائی به کل غیر ممکن است و هم شناختن کل بدون آشنائی به جزئیات اجزاء .

(ابدیت اشیاء نیز به ذاته یا در ذرات باری در برابر عمر کوتاه ما حیرت آور است سکون ثابت و لایتغیر طبیعت در برابر تغییرات مداومی که دائماً در وجود ما پیدا می - شود نیز بهت آور است.)

چیزی که عجز ما را از شناسائی موجودات تکمیل می کند اینست که آنها بسیط و ساده هستند و ما مرکب از دو طبیعت متضادیم که نوعاً با یکدیگر اختلاف دارند و



آن روح و جسم است زیرا غیر ممکن است که جزء عقلانی ما روحانی نباشد و اگر کسی ادعا کند که ما فقط جسمانی هستیم برای ما امکان شناختن موجودات بیشتر منتفی خواهد گردید زیرا هیچ چیز باین اندازه غیر قابل تصور نیست که ماده بوجود خود شناسائی داشته باشد - غیر ممکن است تصور کنیم که چگونه ماده خود را می شناسد .

لذا اگر ما فقط موجودی مادی باشیم ابداً نمی توانیم به چیزی شناسائی داشته باشیم و اگر ما مرکب از ماده و فکر باشیم نخواهیم توانست موجودات بسیط را اعم از مادی یا روحانی بخوبی بشناسیم از این جهت است که اغلب فلاسفه مفهوم مغشوشی از امور داشته اند و از اشیاء مادی با عبارات روحانی و از اشیاء روحانی با عبارات مادی سخن گفته اند زیرا آنها می گویند که اجسام دارای تمایل به سقوط می باشند و مرکز خود را می جویند و از خلأ هراسانند و از تلاشی می گریزند و دارای تمایلات و رغبت و نفرت اند و تمام این صفات مخصوص عقل است و وقتی صحبت از عقل می کنند برای آن مکان و حرکت از محلی به محل دیگر قائل می شوند و اینها از خواص اجسام است.

بجای اینکه ما تصورات این امور را بطور خالص دریافت کنیم آنها را برنگ کیفیات و صفات خویش در می آوریم و هر شیء ساده ای را که مورد مطالعه قرار می دهیم نقش وجود مرکب خود را بر او می زنیم .

کیست که پس از مشاهده اینکه ما تمام اشیاء را از ماده و فکر ترکیب می کنیم نگوید که این ترکیب برای ما کاملاً قابل درک است ولی در واقع ما از این ترکیب هیچ چیز درک نمی کنیم انسان در نظر خود عجیب ترین موجود طبیعت است زیرا نمی تواند تصور کند که جسم چیست و فکر کدامست و چگونه جسم ممکن است با فکر متحد گردد و این اشکالات او است چگونگی اتصال جسم به روح برای انسان قابل ادراک نیست ولی انسان جز همین وحدت و اتصال نیست .



۲ - بیهودگی علوم - هنگامی که غم و غصه بر من مستولی می شود اگر از اخلاقیات بی اطلاع باشیم شناسائی علوم سبب تسلی خاطر من نمی گردد ولی اگر به علوم طبیعی آشنائی نداشته باشیم همیشه خواهیم توانست به علوم اخلاقی پناه برم و تسلی خاطر خود را فراهم کنم .

۳ - خیال آن جزء فریب دهنده انسان و منشأ اشتباه و خطاست و بیشتر از این جهت سبب اشتباه می شود که همیشه بر خطا نیست زیرا اگر خیال همیشه وبدون استثناء بر خلاف حقیقت بود ملاك خطا ناپذیر تشخیص حقیقت می گردید ، لیکن چون تخیلات اغلب خطا هستند نشانه ای از طبیعت و ماهیت خویش بدست نمی دهد و حقیقت و باطل را یکسان بنشان خود منقش می سازند .

منظور من دیوانگان نیست بلکه مقصودم عاقل ترین افراد است زیرا در میان آنهاست که قوه تخیل دارای قدرت است عقل ما بیهوده اعتراض می کند لیکن قادر نیست ارزش صحیح برای امور تعیین کند . این قدرت مغرور که دشمن عقل است و می خواهد بر آن غالب و مسلط باشد يك طبیعت ثانوی در انسان به وجود آورده تا بهتر بتواند توانائی خود را نشان دهد - او قادر است انسان را شادمان یا اندوهناك، تندرست یا بیمار، توانگر یا درویش سازد - عقل را وادار می کند چیزی را باور کند یا در باره آن شك نماید و یا آنرا انکار کند - که حواس را قوی تر و یا ضعیف تر سازد - عقلا و مجانبین مخصوص بخود دارد و چقدر مایه حسرت است که او پیروان خود را بسی بیشتر و تمام تر از عقل ارضاء می کند، کسانی که قوه تخیلشان زنده و با نشاط است بیش از صاحبان خرد از خویشتن راضی هستند، در حالی که سایرین با ترس و بیم بآنها جواب می گویند و همین اطمینان و اعتماد بنفس سبب می شود که شنوندگان اغلب گفته های ایشان را بهتر و بیشتر از گفته های



دیگران بپذیرند آنهایی که در عالم تصور خویش خردمند هستند می‌توانند دیگران را نیز متقاعد کنند که صاحب عقل و خرد می‌باشند البته خیال نمی‌تواند دیوانگان را عاقل سازد ولی می‌تواند که آنها را خوشبخت کند در حالی که عقل فقط می‌تواند صاحبان خود را تیره بخت سازد خیال انسان را قرین افتخار می‌کند و عقل او را شرمنده می‌سازد .

قوه خیال نام نیک عطا می‌کند احترامی که برای اشخاص و قوانین و کارها و غیره قائلیم مدیون قوه خیال است - بدون رضایت آن کلیه ثروت‌های جهان کافی نیست . شاید بگوئید فلان قاضی که بعزت کبر سن مورد احترام همه مردم است فقط تابع عقل سلیم می‌باشد و در مورد دعاوی فقط به ماهیت واقعی آنها توجه دارد و قضاوت می‌کند و ابداً به خیالات واهی که در مخیله اشخاص ضعیف النفس بوجود می‌آید اعتنائی ندارد ولی همین قاضی خردمند با کمال ایمان و علاقه به کلیسا می‌رود تا عقل خود را با حرارت عشق خویش درآمیزد و آنرا مستحکم سازد و حاضر است با منتهای احترام به سخنان واعظ گوش فرا دهد - فرض کنیم واعظی که در کلیسا وعظ می‌کند دارای صدای ناهنجار و هیئتی مضحک باشد یا دلاک ریشش را بد اصلاح کرده باشد یا لباسش از آنچه معمول است کثیف‌تر باشد و در آن صورت حقایقی که وی اعلام می‌کند هر قدر هم بزرگ و متقن باشد من یقین دارم که آقای قاضی وقار خود را از دست خواهد داد و به خنده خواهد افتاد .

اگر بزرگترین فیلسوف عالم را روی تخته‌ای که پهنای آن بیش از اندازه کافی باشد قرار دهیم که از روی پرتگاه عمیقی بگذرد هر قدر هم عقل او بخواهد وی را مطمئن سازد که خطری متوجه او نیست قوه وهم او غلبه خواهد کرد و دچار وحشت خواهد شد . بعضی اشخاص حتی اگر فکر آنرا هم نکنند عرق سرد بر بدن آنها می‌نشیند - راجع به کلیه آثار تخیل چیزی نخواهیم گفت زیرا سخن به درازا خواهد کشید .



همه می‌دانند که دیدن گربه یا موش یا خوردن شدن يك قطعه ذغال و غیره ممکن است پاره‌ای اشخاص را ازجا بدربرد، لحن صدا عاقلترین اشخاص را تحت تأثیر قرار می‌دهد و قدرت کلام یا لطافت شعر را بکلی عوض می‌کند.

عشق یا کینه در اعمال عدالت مؤثر است وقتی و کیل دعاوی حق الو کاله خوبی گرفته باشد اعتمادش به حقانیت موکلش بیشتر است. رفتار و حرکات جسارت آمیز او اظهارات وی را در نظر قضات که فریفته ظاهر او می‌شوند صحیح تر جلوه می‌دهد واقعاً که چقدر عقل بی‌ثبات است خفیف‌ترین وزشی آنرا به هر سو می‌برد.

کلیه اعمال افراد بشر را باید بهمین نحو قیاس کرد که جز در مقابل حملات و هم و خیال در آنها تزلزلی رخ نمی‌دهد. زیرا عقل مجبور به تسلیم شده است. عالی‌ترین عقول اصولی را اتخاذ می‌کند که قوه خیال انسان بدون تأمل و دقت عرضه داشته است. کسی که فقط به دنبال عقل برود عامه مردم دیوانه‌اش خواهد دانست. پس باید بنا بر آئین اکثر ناس حکمیت کنیم. و آنچه آنها را خشنود ساخته و لولذات خیالی باشد باید همه روز در تحصیل آن بکوشیم و پس از اینکه خواب عقل فرسوده ما را نشاط بخشید باز باید به دنبال اشباح خیالی بشتابیم و دستخوش تأثیرات این ملکه فرمانروای عالم گردیم. اینست یکی از منابع خطا و اشتباه لیکن منشأ منحصر آن نیست.

قضات ما این راز را بخوبی درك کرده‌اند - جامه‌های سرخ و پوست خزی که خود را مانند گربه در آن می‌پیچند و دادگاه‌هایی که در آن عدالت را اجرا می‌کنند و نقش گل سوسن و سایر تزئینات و تشریفات همه لازم است. اگر اطباء جبه بلند و گشاد و کفشهای بی‌پاشنه نمی‌پوشیدند و اگر علمای روحانی کلاه‌های چهار گوش بسر نمی‌گذاشتند و لباس‌هایی که فراخی آن پنج برابر جثه آنها است نداشتند هرگز نمی‌توانستند دنیا را که در برابر این ظواهر فریبنده تاب مقاومت ندارد گول بزنند. اگر قضات عدالت حقیقی داشتند و اگر پزشکان فن درمان را واقعاً می‌دانستند



احتیاجی به کلاه چهار گوش نداشتند و شکوه و جلال این علوم بخودی خود جلب احترام می کرد ولی چون علمشان خیالی است باید از این وسایل ابلهانه که مورد اعجاب همان تخیلی است که با آن سروکار دارند استفاده کنند و باین نحو واقعاً جلب احترام می کنند. فقط جنگجویان اند که خود را باین شکل نمی آرایند ، زیرا در واقع کار اصلی با آنهاست آنها خود را بازور مستقر می سازند سایرین باتظاهر و نمایش.

از اینرو پادشاهان ما شکل و هیئت خود را تغییر نمی دهند - و برای اینکه خود را فوق العاده نشان دهند لباسهای غیر عادی نمی پوشند ولی اطراف آنها را نگهبان و قراول گرفته است . این لعبتگان سرخروی آهن پوش دستها و قدرتشان فقط برای استفاده خداوندان آنهاست و این کوس و دهلی که پیشاپیش آنها می رود و این افواجی که دور آنها را گرفته اند پردلترین مردمان را به لرزه در می آورد - آنها فقط لباس ظاهر ندارند بلکه زور باطن هم دارند - عقلی بس لطیف می خواهد که سلطان عثمانی را در کاخ عالی خود در میان چهل هزار سربازان ینی چری بچشم يك فرد عادی بنگرد . ما حتی نمی توانیم يك نفر و کیل دعاوی را با لباس و کلاه مخصوصش ببینیم و نسبت به مهارت او نظر مساعد پیدا نکنیم - تخیل بر همه چیز حاکم است - زیبایی و عدالت و خوشبختی که مهمترین امور است ساخته او است . من خیلی میل داشتم اثری را بزبان ایتالیائی که فقط نام آنرا می دانم و این نام به تنهایی برابر با چند کتاب است ببینم - نام این کتاب «خیال سلطان عالم» است من بدون اینکه این کتاب را دیده باشم با آن موافقم مگر آنکه چیز ناپسندی داشته باشد . این ها کم و بیش آثار آن قوه توهمی است که ظاهراً بقصد سوق ما به خطاهای لازم بما اعطا گردیده است ، لیکن ما غیر از این بسیاری منابع خطای دیگر داریم . فقط خاطرات و انطباعات کهنه نیست که قادر به گمراه ساختن ما است دلربائی تازگی و نو ظهوری نیز دارای همان قدرت است از این جا است که تمام اصلاحات میان مردم بر می خیزد که یکدیگر را یا متهم به تبعیت



از منطبعات ذهنی دوره کودکی می کنند یا به شناختن در پی آراء جدید . آنکه حد اعتدال را نگه می دارد کیست ؟ باید بیاید و این ادعا را ثابت کند - هیچ اصلی ولو از کودکی طبیعی ما بوده باشد نیست که نتوان آنرا جزء تأثیرات غلط تربیت یا حواس قلمداد نمود .

بعضی می گویند چون از دوران کودکی شما جعبه ای را که چیزی در آن نمی بینید خالی فرض کرده اید بامکان خلاّ قائل شده اید . این خطای حواس شماست که بواسطه عادت راسخ شده و علم باید آنرا تصحیح کند .

دسته ای دیگر می گویند چون در مدرسه به شما گفته اند که خلاّ وجود ندارد عقل سلیم خودتان را که بوضوح آنرا ادراک می کرد منحرف ساخته اید و باید با رجعت به حالت اولیه خود این خطا را تصحیح نمائید . پس کدام يك شما را گول زده است ؟ حواس یا تربیت ؟

سبب دیگر بروز اشتباه بیماری است . بیماریها حس تصدیق ما را فاسد می کند بیماریهای سخت تغییر محسوس می دهند بیماری های سبك نیز به اندازه خود مؤثر می باشند .

منافع شخصی ما نیز بنحوی عجیب موجب عمیان بصر می گردد - حتی به منصف ترین فرد عالم اجازه داده نمی شود در کاری که بخود او مربوط است قاضی باشد - من اشخاصی را می شناسم که برای اجتناب از حب نفس برخلاف حق و انصاف به ضرر خویش قضاوت کرده اند و مطمئن ترین وسیله برای محکومیت در دعوائی که حقانیت آن مسلم بوده همانا توصیه اقوام نزدیک این قبیل قضاات است .

عدالت و حقیقت دو نقطه بس دقیق و ظریف است که آلات کندی که در اختیار ماست نمی تواند آنها را درست مس نماید اگر هم بدانها برسد یا آنها را خرد می کند یا به پیرامون آنها تکیه می کند که بیشتر باطل است تا حقیقت .



( انسان طوری خلق شده که به هیچ حقیقت دسترسی ندارد و بالعکس چند... بسیار خوب برای خطا در اختیار دارد . اکنون به بینیم بچه اندازه است ؟ ... اما علت عمده خطا نزاعی است که بین حس و عقل وجود دارد . )

۴- فهم درست چند نوع دارد . بعضی اشخاص در بعضی مراتب امور فهمشان درست است و در بعضی دیگر درست نیست و گمراه می شوند . بعضی ها از مقدمات معدودی خوب استنتاج می کنند و این حاکی از حدت عقل آنهاست . بعضی دیگر فقط وقتی که مقدمات متعدد باشد می توانند استخراج نتیجه کنند . مثلاً دسته اول بآسانی می توانند موضوع ثقل و فشار مایعات را از چند مقدمه معدود بفهمند ولی نتایج بقدری دقیق است که وصول بآن دقت و تیزبینی فوق العاده می خواهد . با این حال ممکن است این قبیل اشخاص نتوانند ریاضی دان خوبی باشند زیرا ریاضیات حاوی مقدمات متعدد و کثیری است و شاید عقیده بعضی ها طوری باشد که بتوانند مقدمات معدودی را تا آخر دنبال کنند ولی قادر نباشند بعمق اموری که تعداد مقدمات آن زیاد است برسند . بنا بر این دو نوع قوه عقلیه وجود دارد . نوع اول آنست با عمق وحدت در نتایج مقدمات معین غور می کند و این را عقل دقیق می نامند . نوع دیگر آنست که می تواند تعداد زیادی مقدمات را بدون اینکه آنها را بایکدیگر خلط کند یکجا در حیطة فهم آورد . این را عقل ریاضی می نامند - اولی دارای قوت ودقت است و دومی دارای احاطه و جامعیت - هر يك از این دو خاصیت ممکن است بدون دیگری وجود داشته باشد - قوه عقلیه ممکن است قوی ولی محدود و هم ممکن است جامع ولی ضعیف باشد .

۵- ریاضیات دریافت شهودی ( وجدان ) - فصاحت واقعی به قوانین فصاحت



احتیاجی ندارد و اخلاق واقعی از موازین اخلاقی بی نیاز است . این معنی اخلاق حاصل از قوه تمیز و وجدان که قاعده‌ای ندارد اهمیتی به اخلاق مبتنی بر عقل نمی‌دهد . زیرا ادراك متعلق به قوه ممیزه است چنان که علم به قوه عقلیه تعلق دارد . شهود و وجدان جزء قوه ممیزه است و ریاضیات از آن عقل .  
فیلسوف واقعی کسی است که فلسفه را بچیزی نگیرد .

۶ - هر قدر عقل انسان بیشتر باشد اصالت وجه تمایز بین افراد را بیشتر درک می‌کند . اشخاص عادی تفاوتی بین افراد مشاهده نمی‌کنند .

۷ - اشخاص معمولاً به دلایلی که خودشان کشف کرده‌اند بهتر تسلیم می‌شوند تا به دلایلی که بفکر دیگران خطور کرده است .

۸ - وقتی که در يك قطعه ادبی طبیعی و خالی از تکلف تصویری از هیجانات و تأثرات درونی انسان می‌خوانیم صحت و حقیقت آنرا در درون خود احساس می‌کنیم این حقیقت هر چند ما از آن اطلاعی نداشتیم ولی قبلاً در درون ما وجود داشته است - لذا نسبت انسان به کسی که او را وادار به احساس این حقایق متمایل می‌کند دوستی پیدا می‌کند زیرا وی ثروت خویش را برخ ما نکشیده بلکه دارائی خود را بما نشان داده است همین نفعی که به ما رسانده وی را در نظر ما محبوب جلوه می‌دهد بعلاوه اشتراك عقلی که با وی حاصل می‌کنیم دل ما را به محبت وی مایل می‌سازد .

۹ - فصاحت عبارت از بیان مطلب است به نحوی که اولاً شنوندگان بتوانند بدون رنج و بالذات آنرا بفهمند و ثانیاً احساس علاقه‌مندی کنند تا حب نفس آنان را



و ا دارد با کمال میل در باره آن به فکر پردازند .

بنابر این فصاحت عبارت است از کوشش برای ایجاد تناسب و انطباق بین عقل و دل آنهایی که طرف خطاب واقع می شوند از یک طرف و از طرف دیگر میان افکار و جملاتی که بکار می بریم - پس ما باید دل انسان را خوب بررسی کرده و به رموز قوای آن پی برده باشیم و سپس خطاب به خود را با آنها درست منطبق و متناسب سازیم . ما باید خود را بجای آنهایی که باید سخنان را بشنوند بگذاریم و خطاب به خود را با معیار دل خویش بسنجیم و به بینیم آیا این سخنان در دل ما اثر دارد یا خیر و آیا شنونده بناچار آنها را قبول می کند یا نه ؟ باید حتی الامکان از سادگی و سخنان طبیعی خارج نشویم - آنچه را کوچک است بزرگ و آنچه را بزرگ است کوچک جلوه ندهیم - کافی نیست که گفته های ما زیبا باشد بلکه باید مربوط به موضوع باشد و چیزی زیاد و کم نداشته باشد .

۱۰ - روده ها راههایی متحرك هستند که ما را بجائی که می خواهیم می برند .  
وقتی از حقیقت چیزی اطلاع نداریم وجود يك خطای عام مشترکی که موجب یقین ذهن انسان گردد بی فایده نیست - مثلاً در مورد ماه که تغییر فصول و اشاعه بیماریها و غیره را بآن نسبت می دهند - زیرا بزرگترین بیماری انسان کنجکاوی بی آرام او در باره اموری است که از فهم آن عاجز است و بهتر است انسان در اشتباه بماند تا بیهوده کنجکاوی کند .

۱۱ - روش نگارش اپیکت و مونتینی و سالومون دوتولتی عادی ترین و آموزنده ترین روشها است که در خاطرها بهتر می ماند و از آن بیشتر نقل می کنند زیرا تماماً مرکب از افکاری است که از گفتگوهای عادی زندگی سرچشمه گرفته است - همانطور که مادر باره اشتباه شایع در باره ماه می گوئیم که ماه سبب کلیه پیش آمدها است



همواره می گوئیم که بنا به گفته سالومون دوتولتی وقتی حقیقت چیزی معلوم نباشد وجود خطای عام و مشترکی درباره آن اولی است و این همان نظری است که در بالا ذکر شد.

۱۲ - قسمت اول - بدبختی انسان بدون خدا

قسمت دوم - سعادت انسان با خدا

قسمت اول - فساد طبیعت و اثبات آن با استفاده از خود طبیعت.

قسمت دوم - اثبات وجود منجی با استفاده از کتاب آسمانی.

۱۳ - باید خود را بشناسیم - اگر خود شناسی ما را به حقیقت رهبری نکند

لااقل قاعده‌ای برای زندگانی انسان خواهد بود و هیچ چیز بهتر از این نیست.

بین اعمال ناشی از اراده و کلیه سایر اعمال يك اختلاف کلی ذاتی وجود دارد.

۱۴ - اراده یکی از عوامل عمده ایمان است نه از این جهت که موجب ایمان

است بلکه از این جهت که صدق و کذب امور بسته به جنبه‌ای است که از آن بدانها نظر

می کنیم. اراده که يك جنبه را بردیگران ترجیح می دهد ذهن انسان را از مشاهده

خواص آن چیزی که میل ندارد آنرا به بیند منحرف می سازد و باین نحو ذهن انسان

بر حسب اراده حرکت می کند برای مشاهده جنبه‌ای که میل دارد توقف می کند و

قضاوت خود را تابع مشاهدات می سازد.

۱۵ - بین ما و بهشت یا دوزخ فاصله فقط زندگی است که ضعیف ترین چیزی

است که در این جهان وجود دارد.



۱۶ - دو اشتباه : ۱- همه چیز را بمعنی لفظی و حقیقی گرفتن - ۲- همه چیز را مجاری و معنوی تعبیر کردن .

۱۷ - نظم جهانی را که انسان می خواهد بر آن حکومت کند بر چه اساس باید استوار ساخت؟ آیا اساس میل و هوس افراد؟ نتیجه چه اغتشاشی؟ است بر اساس عدالت؟ خیر ، انسان از آن بی خبر است .

اگر انسان عدالت را می شناخت یقناً این اصل چنان شایع نمی شد که «هر کسی باید از رسوم کشور خویش پیروی کند» در آن صورت عظمت و جلال انصاف و عدالت همه ملل را تحت اطاعت می آورد و دیگر قانون گذاران بجای عدالت ثابت و لا یتغیر سلیقه ایرانیها یا ژرمن ها را برای وضع قوانین سرمشق قرار نمی دادند. و عدالت حقیقی در تمام کشور- های زمین و در تمام ازمنه حکمفرما می بود در حالی که می بینیم که هیچ عدالت یا ظلمی نیست که بواسطه تغییر اقلیم تغییر ماهیت ندهد . سه درجه عرض جغرافیائی سبب می شود که کلیه دستگاه های قضاوت و عدالت زیر و زبر شود و نصف النهار در چگونگی حقیقت اثر قطعی دارد- قوانین اساسی پس از چند سال عوض می شود - حق هم دوره ای دارد - دخول زحل در خانه اسد برای ما نشانه منشأ فلان جنایت است ، واقعاً عدالت عجیبی است که رودخانه ای آنرا متوقف یا محدود می سازد در این طرف جبال پیرنه حقیقت و در آن طرف خطا است .

مردم تصدیق دارند که عدالت در رعایت این آداب و رسوم نیست بلکه در مراعات قوانین فطری مشترك میان کلیه کشورها است - اگر از میان قوانین انسانی که دست تصادف در عالم منتشر ساخته یکی در سراسر جهان اطلاق و کلیت داشت طرفداران این رأی یقیناً در باره صحت نظر خود سخت پافشاری می کردند ولی از



عجائب مضحك اين است كه اميال بشر چنان دچار تلون است كه چنين قانوني وجود ندارد .

دزدی و زنای با محارم و فرزند کشی و پدر کشی همه اینها زمانی در زمره صفات پسندیده محسوب می‌شد. آیا چیزی از این مسخره‌تر هست که کسی حق داشته باشد مرا بکشد بسبب اینکه او در آن طرف رودخانه زندگی می‌کند و فرمانروای شهر او با فرمانروای شهر من اختلاف دارد در صورتی که خود من با او هیچ اختلافی ندارم؟

شکی نیست که قوانین فطری وجود دارد ولی همینکه عقل انسان یکبار فاسد گردید همه آنها را فاسد کرده است. هیچ چیز فی الواقع از آن مانیست آنچه مال خویش می‌خواهیم بتصنع و تکلف است ارتکاب جنایات بواسطه وجود قوانین است چنانکه در قدیم با شرایع سروکار داشتیم اکنون با گناه سروکار داریم .

نتیجه این خطا و اشتباه اینست که می‌گویند ماهیت قانون حکم قانون‌گذار است و بعضی دیگر مصلحت سلطان را قانون می‌دانند و دسته‌ای رسوم جاری را و این از همه یقین‌ترست . هیچ چیز بصرف حکمیت عقل فی نفسه عادلانه نیست. همه چیز با زمان تغییر می‌کند ، رسوم خالق کلیه موازین انصاف و عدالت است زیرا مورد قبول عامه است و اساس باطنی حاکمیت آن بشمار می‌رود هر کس بخواهد قانون را با اصول اولیه آن برگرداند آنرا از میان خواهد برد ، هیچ چیز خطا تر از قوانینی نیست که برای تصحیح خطاها وضع شده است ، کسی که از این قوانین به علت اینکه عادلانه هستند تبعیت می‌کند تابع عدالت واهی است نه عدالت ذاتی ، این عدالت قائم بنفس است یعنی همان قانون است و لا غیر . اگر کسی باعث آنرا بررسی کند بقدری آنرا ضعیف و بی‌مایه خواهد یافت که اگر به تأمل در عجایب قوه تخیله انسانی خونکرده باشد تعجب خواهد کرد که چگونه در مدت يك قرن این قانون چنين مورد احترام و تعظیم قرار گرفته است - فن



خلاف و انقلاب اینست که رسوم مقبول عامه را متزلزل سازند و منشأ آنها را کشف کنند تا خالی بودن آنها را از اعتبار و عدالت باز نمایند .

اینهمی گویند که ما باید به قوانین فطری و اساسی که بر اثر رسوم غیر عادلانه از بین رفته اند برگردیم -- لیکن این بازی یقیناً منجر به این می شود که همه چیز از دست برود ، زیرا هیچ چیز را نمی توان پس از سنجش عادلانه دانست -- لیکن مردم با رغبت تمام باین دلائل گوش می دهند و همینکه یوغی را تشخیص دادند خود را از آن رها می سازند . و بزرگان از تباهی آنها و تباهی آن نفوس کنجکاو که رسوم مقبول عامه را بررسی می کنند منتفع می گردند -- از طرف دیگر گاهی اوقات مردم به خطا تصور می کنند که هر کاری را که بی سابقه نباشد می توانند به عدالت انجام دهند -- باین جهت است که عاقلترین قانون گذاران گفته اند که باید مردم را بخاطر مصلحت خودشان گول زد و دیگری که سیاستمدار خوبی است گفته است چه بسا حقایقی که اگر از مردم مکتوم بماند مانع بروز لغزش می شود -- ما نباید غصب و غلبه ای را فقط در نظر آریم -- قانون ابتدا بدون دلیل عقلی وضع شد و بعداً بصورت عاقلانه درآمد -- اگر نمی خواهیم حاکمیت قانون به زودی پایان یابد باید کاری کنیم که همه آنرا معتبر و ابدی بدانند و اصل و منشأ آنرا پنهان داریم .

۱۸ - خوبست ( بی ایمانان ) قبل از اینکه بدین حمله کنند بدانند دینی که که بدان حمله می کنند چگونه است اگر این دین دعوی داشت که در باره خدا نظری واضح و روشن دارد آشکار و بی پرده واجد آن است ممکن بود ایراد کرد که در جهان چیزی نمی بینیم که او را به وضوح و روشنی نشان دهد اما چون برخلاف می گوید که افراد بشر در تاریکی و دور از خدا بسر می برند و او خود را از آنها پنهان کرده است و حتی نامی که در کتب آسمانی بر خویش نهاده « خدای پنهان » است و بالاخره



اگر سعی دارد این دواصل را مستقر نماید که خداوند علامات مرئی و محسوسی در کلیسا برقرار کرده تا آنها که از راه اخلاص در جستجوی او هستند او را بیابند و با این حال این علائم را طوری متنکر ساخته که فقط آنان که از صمیم قلب اورامی جویند بدو واصل شوند پس چه فایده دارد که مخالفان غافل از جستجوی حقیقی فقط بزبان جویای حقیقت باشند و فریاد برآورند که هیچ چیز آن را برانسان مکشوف نمی سازد و چون آن ظلمتی که در آن بسر می برند و کلیسارا بخاطر آن نکوهش می کنند که یکی از دواصلی که وضع کرده ثابت می دارد و دیگری را نادیده می گیرد بجای ابطال اصول کلیسا مثبت آن خواهد بود .

پس برای مخالفت مؤثر با دین باید مخالفان اعتراض کرده باشند که کلیه مساعی خود را برای جستجوی وی در همه جا و حتی در جائی که خود کلیسا برای تعلیم آنها پیشنهاد می کند بکار برده اند و نتیجه حاصل نکرده اند -- اگر چنین سخن گویند در واقع یکی از دعاوی دین را مورد تعرض قرار داده اند -- لیکن من امیدوارم در اینجا ثابت کنم که هیچ آدم عاقلی نمی تواند چنین بگوید و حتی به جرئت می گویم که تا کنون کسی اینطور سخن نگفته است -- ما بخوبی می دانیم کسانی که چنین عقائدی دارند چگونه رفتار می کنند -- آنها خیال می کنند که وقتی که چند ساعت صرف مطالعه یکی از کتاب آسمانی کردند و یا از يك عالم روحانی چند پرسش درباره حقایق ایمان بعمل آوردند سعی زیادی برای کسب معلومات بکار برده اند -- پس از این لاف می زنند همه کتابها را خوانده اند و با همه کس بحث کرده اند و از جستجوی خود نتیجه نگرفته اند ولی در واقع من در این باره آنچه به کرات گفته ام تکرار می کنم و بدانها می گویم که این غفلت ابداً قابل تحمل نیست . زیرا در اینجا صحبت از مصالح غیر مهم شخص بیگانه ای نیست بلکه پای خود ما و هستی و همه چیز ما در میان است .

بقای روح موضوعی حائز چنان اهمیت است و در سر نوشت ما چنان تأثیر عمیق دارد



که بی علاقه‌گی به حقیقت آن دلیل بر فقدان هر گونه احساسی است - امیدواری به سعادت ابدی بقدری مهم است که کلیه اعمال و افکار ما بر حسب اعتقاد یا عدم اعتقاد بدان مسیر مختلفی اختیار خواهد کرد که هیچ قدمی از روی عقل و شعور و بدون در نظر گرفتن این نکته که باید منظور غائی ما باشد نمی‌توان برداشت. بنا بر این اولین علاقه و اولین وظیفه ما باید روشن کردن این موضوع باشد که اساس رفتار و اعمال ما است لذا در میان کسانی که ایمان ندارند من آنها را که با تمام قوا در صدد تحقیق هستند از آنها که ابداً بدان توجهی ندارند از یکدیگر تمیز می‌دهم و میان آنها فرق می‌گذارم.

من بحال کسانی که از صمیم قلب بر شک خویش افسوس می‌خورند و ناله می‌کنند و آنرا بزرگترین بدبختی می‌دانند و کلیه مساعی خود را صرف خلاصی از این غم می‌کنند و دائماً فکر و ذکرشان متوجه آن است احساس رحم و شفقت می‌کنم.

لیکن اشخاصی که عمر خود را بدون اینکه در باره این غایت نهائی حیات بیاندیشند تلف می‌کنند و فقط بعزت آن که در درون خود آن روشن بینی را که منجر به پیدایش ایمان می‌گردد نمی‌یابند در جای دیگر هم آنرا نمی‌جویند و ابداً توجه باین نکته دقیق نمی‌کنند که آیا این مورد هم از مواردی است که مردم در اثر خوش باوری و سادگی قبول کرده‌اند یا اینکه با تمام تیرگی‌ها و بغرنجی‌ها که همراه دارد بر اساس محکم و تزلزل ناپذیری استوار است - بر این قبیل اشخاص من به نظر دیگری می‌نگرم.

این عدم توجه به مسئله‌ای که مربوط بخود آنها و بقای آنها و تمام موجودیت آنهاست بیشتر خشم مرا بر می‌انگیزد تا حس ترحم را و مرا مبهوت می‌سازد و تکان می‌دهد. و در نظر من امری غریب و ناهنجار است اینرا من از روی تعصب حاصل از خلوص ایمان روحانی نمی‌گویم بلکه عقیده دارم کسی که به سر نوشت بشر علاقه‌مند است و خودش را هم دوست دارد باید این احساس را داشته باشد. برای این کار کافی است



چیزی را که بی دانش ترین افراد می بیند به بینیم و درك كنیم. برای این که بفهمیم در این جهان فانی خرسندی حقیقی و پایداری نیست ذهن ما احتیاج به تهذیب و تربیت ندارد زیرا برای العین می بینیم که کلیه لذات و خوشیها پوچ و بیهوده هستند و شرور و آلام بی نهایت است و بالاخره مرگ هر لحظه مارا راتهدید می کند تا چند سال دیگر بدون شك و بطور یقین یا مارا معدوم می سازد و یا تا ابد محکوم به بدبختی می کند.

هیچ چیز از این بیشتر واقعیت ندارد - هر قدر دلاوری و شجاعت داشته باشیم آخر و عاقبت عالی ترین زندگانی ها همین است - خوب در این باره فکر کنیم و آنوقت بگوئیم آیا در این جهان نعمتی بالاتر از امیدواری به زندگی در جهان دیگر هست؟ و درجه خوشبختی ما با میزان تقرب ما به عالم دیگر نسبت دارد - چنانکه کسانی که به بقا و ابدیت ایمان دارند دیگر احساس بدبختی نمی کنند و برای کسانی که بدان اعتقاد ندارند خوشبختی امکان پذیر نیست.

پس یقین است که شك داشتن در این باره عذاب بزرگی است ولی اگر شك داشته باشیم وظیفه واجب و مسلم ما اینست که درباره آن تحقیق کنیم - از اینرو کسی که شك دارد و در صدد تحقیق بر نمی آید هم بدبخت است و هم بالمره بر خطاست و اگر خودش از این وضع راضی باشد و آرامش خاطر احساس کند و حتی بآن عقیده داشته باشد و بداشتن این عقیده به خود بیالد و خوشحال و مغرور باشد دیگر من نمی توانم چنین موجود ابلهی را به لفظ توصیف کنم.

چگونه مردم به چنین عقائدی می گروند؟ چه خوشی از انتظار بدبختی هائی که راه خلاص از آنها وجود ندارد حاصل می گردد؟ احساس اینکه انسان در ظلمت و تاریکی غیر قابل نفوذ دست و پا می زند چه غروری دارد؟ چگونه ممکن است يك فرد عاقل بنحو زیر استدلال کند؟

« من نمی دانم چه کسی مرا به عالم وجود آورده و نمی دانم عالم چگونه است و



من خود چیستم من در باره همه چیز جهلی مطلق و وحشتناک دارم - من نمی دانم بدنم چیست و نه حواس و روحم و نه حتی آن جزء از وجودم را که هر چه می گویم اندیشه اوست و درباره همه چیز و نفس خودش فکر می کند و با اینحال از خویش بیش از امور دیگر خبری ندارد - من آن فضاها را خالی و وحشت آور جهان را که مرا احاطه کرده اند می بینم و مشاهده می کنم و خود را در گوشه ای از این فراخنای عظیم بسته می بینم اما نمی دانم چرا مرا در این جا نهاده اند و جای دیگر نگذاشته اند و چرا این عمر کوتاهی که نصیب من است در این زمان معین باید قرار گیرد و در لحظه ای دیگر از زمان از ازل تا ابد قرار نگرفته است . من در اطراف خود چیزی جز لایتناهی نمی بینم که مرا مانند ذره یا سایه ای که فقط لحظه ای باقی است و دیگر بر نمی گردد احاطه کرده است - آنچه می دانم اینست که باید بزودی بمیرم و حتی از این مرگ ناگزیر نیز اطلاع از همه چیز کمتر است .

همانطوری که نمی دانم از کجا می آیم همانطور هم نمی دانم به کجا می روم ولی این را می دانم که پس از ترك این جهان یا رهسپار عدم خواهم شد و یا بدست خدای قهاری خواهم افتاد ولی به تحقیق نمی دانم کدام يك از این دو حالت سرنوشت ابدی من خواهد بود - اینست وضع من که ممثلی از ناتوانی و دودلی است و من از این مقدمات چنین نتیجه می گیرم که باید بدون تحقیق درباره سرنوشت خود روزگار بگذرانم . شاید بتوانم بر این شك و تردید فایق شوم ولی نمی خواهم بخود زحمت بدهم و قدمی در جستجوی حقیقت بردارم - آنگاه بای اعتنائی بدانها نیکی که قدم در این راه برمی دارند بدون اینکه بیمی داشته باشم یا جانب احتیاط را مرعی دارم به آزمایش واقعۀ کبری می روم و خود را بدست مرگ می سپارم در حالی که درباره بقای خود در نشاء بعد شك و تردید دارم »

کیست که میل دارد با شخصی که بدین گونه سخن می گوید دوستی داشته باشد؟



کیست که وی را از میان دیگران برای مشورت و محرمیت امور خود انتخاب کند؟  
کیست که هنگام حاجت و مصیبت او را غمگسار خود بداند؟ و بالاخره چنین آدمی در  
این جهان بچه کار می خورد؟

در واقع یکی از افتخارات دین اینست که چنین اشخاص غیر منطقی دشمن آن  
هستند و مخالفشان با آن چنان کم خطر است که برخلاف سبب اثبات حقایق آن می گردد  
زیرا دین مسیح بطور کلی بر آنست که این دواصل را ثابت کند که اولاً طبیعت فاسد  
است و ثانیاً مسیح آنرا نجات می دهد - من می گویم اگر این قبیل مخالفان بتوانند  
بواسطه پاکی و تقدس اعمال خویش صحت عقیده نجات را باثبات رسانند لااقل فساد  
طبیعت بوسیله افکار و احساسات غیر طبیعی خود هویدا می سازند .

هیچ چیز برای انسان مهمتر از وضع خودش و هیچ چیز در نظری عظیم تر از  
ابدیت نیست بنا بر این وجود افرادی که نسبت به فقدان هستی خویش و خطر عذاب  
ابدی بی اعتنا باشد طبیعی نیست زیرا درباره سائر امور کمال اهتمام و عنایت را دارند و  
معمولاً از چیزهای بی ارج و اهمیت می ترسند و آنها را پیش بینی می کنند و احساس  
می نمایند همان کسی که بسبب از دست دادن شغل و عنوان یا تصور هتک حیثیت و لکه  
دار شدن شرافت شب و روز را در خشم و نومیدی بسر می برد از اینکه پس از مرگ تمام  
اینها را از دست خواهد داد ، هیچ نگرانی و احساسی ندارد حقیقتاً تعجب آور است که در  
يك دل و يك زمان چنین علاقه ای به چیزهای پوچ و چنین بی علاقگی نسبت به معظم ترین  
امور وجود داشته باشد - این يك نوع سحر و جادوی نامعلوم يك قسم خواب غیر طبیعی  
است که حاکی از این است که قدرت بزرگی سبب بروز آن می باشد .

پس در طبیعت انسان باید يك نوع خلط و ابهامی وجود داشته باشد تا در چنین  
حالت باور نکردنی زندگی کند و بدان بیابد . من به تجربه دریافته ام که هر چند  
تعداد این قبیل افراد بی اعتنا به سرنوشت غائی بشر بسیار زیاد است ولی آنها دارای



صداقت نیستند و این بی اعتنائی ظاهری است و گفته آنها بامکنونات خاطرشان فرق بسیار دارد - اینها مردمی هستند که شنیده اند جسارت در این مورد باب روز است و بی علاقه‌گی به جهان باقی را به منزله رهایی از یوغ خرافات می دانند و از آن تقلید می کنند، لیکن اثبات اینکه بجای کسب احترام در واقع خودشان را گول می زنند اشکالی ندارد زیرا راهش این نیست مسلماً کسانی که درباره امور به درستی فکر می کنند - می دانند که تنها راه کامیابی در این جهان اینست که انسان خود را در نظر دوستان شرافتمند و وفادار و با تمیز و خدمتگذار جلوه دهد، زیرا انسان طبیعتاً آنچه را که برای او مفید است دوست دارد و آدمی که درباره او بگویند ایمانش را از دست داده و بوجود خدا که ناظر بر اعمال ماست عقیده ندارد و خودش را مختار و آزاد و قاضی منحصر بفرد اعمال خویش می داند چه فایده‌ای ممکن است برای ما داشته باشد؟ آیا چنین آدمی تصور می کند که بمحض اظهار این عقیده ما اطمینان کامل بوی پیدا می کنیم و در مواردی که به تسلی خاطر و مشورت و کمک در پیچ و خم زندگی احتیاج داریم باو روی خواهیم آورد؟ آیا چنین شخصی تصور می کند که وقتی با لحنی مغرور و از خود راضی بما می گوید که روح ما بادی یا بخاری رقیق بیش نیست - ما را خوشوقت می سازد؟ آیا چنین مطلبی شایسته آنست که با شادی گفته شود؟ آیا بر عکس مطلبی نیست که باید با افسوس گفت زیرا که بیشیر مایه افسوس است.

اگر درست در این باره فکر می کردند می دیدند که این خطائی چنان عظیم و خلاف عقل سلیم و حتی آداب انسانی است که بیشتر احتمال دارد کسانی را که تمایلی بدان دارند از آن منصرف سازند تا اینکه با تشریفات خود از راه راست منحرف نمایند. در واقع هم اگر از عقیده آنها سؤال شود که بچه دلیل درباره دین شك روا می دارند بقدری اظهارات آنها ضعیف و بی مایه خواهد بود که شخص را به قبول عقده خلاف آن وا می دارد.



روزی شخصی که با یکی از این قبیل افراد درباره دین بحث می کرد در جواب او گفت « اگر باین طرز صحبت کردن ادامه دهید عاقبت مرا با ایمان خواهید ساخت » و حق هم با او بود زیرا هر کس از داشتن عقائدی که چنین اشخاص پست با وی در آن شریک باشند بیزار است .

پس آنها که به این قبیل عقاید تظاهر می کنند تا مایه فخرشان بر دیگران باشد بسیار بدبخت اند - اگر انسان در باطن از بی اطلاعی خود در این باره نگران و ناراحت است باید آنرا پنهان ندارد زیرا این بی خبری هیچ مایه خجلت نیست شرم آور آنست که انسان بی شرم باشد هیچ چیزی ضعف عقل انسان را بیشر از بی اطلاعی از بدبختی شخص بی ایمان آشکار نمی سازد - هیچ چیز مانند عدم آرزوی حقیقت وعده هائی که در باره ابدیت داده شده است معرف بدطینتی نیست . و هیچ از این بیشتر دلیل بر پستی و بی شهامتی نیست که در مقابل خدا جسارت و بی شرمی نشان دهیم . پس بهتر است این کفریات را برای کسانی بگذاریم که بواسطه سوء تربیت شایسته آند اگر نمی - توانیم واقعاً مسیحی باشیم اقل اشرا فتمند باشیم و بدانیم که اشخاص عاقل بر دو دسته اند يك دسته آنهائی که از صمیم دل عبادت خدا می کنند زیرا او را شناخته اند و دسته دیگر آنهائی که صمیمانه در جستجوی او هستند زیرا او را شناخته اند .

اما آنهائی که نه او را شناخته اند و نه در جستجوی او هستند آنقدر خود را شایسته توجه خویش نمی دانند قابلیت آنرا ندارند که دیگران بآنها توجهی کنند ولی همانا حس ترحم ناشی از دین همان دینی که مورد تنفر آنها است مانع از این می شود که مردم نیز از آنها نفرت داشته باشند به حدی که آنان را بحال خود وا گذارند . لیکن چون دین ما را مجبور می سازد که تازنده اند آنها را قابل فیض و رحمت پروردگار بدانیم که موجب روشنی دل آنهاست و معتقد باشیم که ممکن است آنها به زودی بیش از خود ماسرشار از ایمان شوند و از طرف دیگر ممکن است ما خود گرفتار همان کوری و



گمراهی کردیم که اکنون آنها بدان دچارند، لذا باید همان کاری را که توقع داریم اگر ما بجای آنها بودیم برای ما انجام دهند نسبت بدانها انجام دهیم و بآنها گوشزد سازیم که بر خود رحم کنند و به جستجوی روشنی برخیزند، خوبست آنها چند ساعتی از وقتی را که بیهوده تلف می کنند صرف خواندن این سطور نمایند - هر قدر از این کار متنفر باشند بعید نیست نفعی ببرند و لااقل ضرری نخواهند کرد - ولی آنها که این کار را از روی اخلاص انجام می دهند در راه کشف حقایق با شوق حقیقی قدم می نهند امیدوارم آنها از براهینی که برای اثبات يك چنین دین آسمانی در اینجا آورده ام و به ترتیبی که داده ام قانع و راضی شوند .



قبل از بیان دلایل حقانیت دین مسیحی بنظر من لازم است قبلاً گناهکاری آنانی را که - نسبت به جستجوی حقیقت بی اعتنا هستند آنهم در مورد مطلبی که در کار آنها بدین اهمیت و تأثیر است نشان دهیم از میان تمام خطا یا این بی اعتنائی از همه بیشتر نابینائی آنها را ثابت می دارد و خفیف ترین اثری از عقل سلیم و احساسات طبیعی بآسانی آنرا مردود می سازد زیرا شك نیست که زندگی این جهان لحظه ای بیش دوام ندارد ولی مرحله مرگ و نیستی حقیقت آن هر چه باشد ابدی است و بدین جهت کلیه اعمال و افکار ما باید چنان تابع چگونگی این مرحله ابدی باشد که مادام روش خود را درباره حقیقت این امر که بایستی عادت اصلی ما باشد معین نساخته ایم غیر ممکن است بتوانیم قدمی عاقلانه و صحیح برداریم .

هیچ مطلبی باین وضوح و روشنی نیست - ولذا بنا به موازین عقلی اگر انسان در این باره سیره دیگری اختیار نکند رفتار و اعمال او بالمره نا معقول خواهد بود .

بنابر این در این باره کسانی را که بدون توجه به غایت اصلی حیات عمر بسر



می برند و بدون تفکر و اعتنا فقط در پی کسب لذات و اجرای تمایلات خویش اند چنانکه گوئی با انصراف خاطر خویش از بقا وابدیت می توان آنرا معدوم ساخت و در لذت آنی مستغرق گردید محکوم میکنیم . لیکن در هر حال این ابدیت وجود دارد و مرگ هم که راه را بسوی آن باز می کند و هر لحظه آنان را مورد تهدید قرار می دهد پس از قلیل مدتی بالضرورة آنها را بین هلاکت ابدی و یا بدبختی دائمی قرار دهد بدون اینکه بفهمند کدام يك از این دو حالت ابدی برای آنها مهیا شده است .

نتایج این شك و تردید وحشت آور است - چنین افرادی در خطر عذاب ابدی اند . و با این حال گوئی ارزشی برای این امر قائل نیستند و تحقیق نمی کنند که این مطلب از جمله عقایدی است که مردم از روی خوش باوری به آسانی قبول می کنند یا از آنها است که هر چند بظاهر بغرنج و پیچیده می نماید اما دارای اساس محکمی است که از نظر پنهان است . از این رو آنها نمی دانند که اصل مطلب درست است یا نادرست و دلائلی که برای اثبات آن می آورند محکم است یا سست . این دلایل در برابر دیدگان آنها است ولی از آن غافلند و بدان نمی نگرند و در منتهای جهل و نادانی همان چیزی را انتخاب می کنند که مایه بدبختی است . اگر چنین بدبختی واقعاً وجود داشته باشد منتظر مرگ می نشینند تا مردم مردن حقیقت آنرا بیازمایند و از این حالت رضایت دارند و آنرا آشکارا اعلام و بدان افتخار می کنند - آیا با توجه به اهمیت این موضوع می توان در برابر چنین رفتار عجیب و غیر معقول اظهار تنفر نکرد ؟

بقای در این حالت جهل و بی خبری بسیار غریب است و بر ماست آنها که در این حالت بسر می برند به جهل و نادانی خویش آگاه سازیم تا غرابت و حماقت آنرا دریابند و چون چشمشان باز شد درجه دیوانگی خود را خوب درك کنند زیرا وقتی که افراد جهل را اختیار می کنند و برای روشن شدن ذهن خود قدمی بر نمی دارند پیش خود چنین استدلال می کنند که « نمی دانم ... »



۱۹-- بدون این علم الهی افراد بشر چه می توانستند بکنند جز اینکه یا از احساس عظمت گذشته خود که هنوز آثار آن باقی است دچار غرور شوند و یا با مشاهده ضعف کنونی خود دچار یأس و نومیدی گردند؟ زیرا چون حقیقت کامل را نمی دیدند نمی توانستند به فضیلت کامل نائل گردند بعضی ها طبیعت را فساد ناپذیر و بعضی دیگر آنرا اصلاح ناپذیر می دانستند و از اینرو از کبر و نومیدی که منشاء کلیه مفسد است رهایی نمی داشتند زیرا یا باید خود را از ترس تسلیم طبیعت کنند یا اینکه با توسل به غرور از چنگ آن بگریزند. در واقع اگر افراد از علو طبیعت انسان آگاهی داشتند از فساد آن بی اطلاع بودند. و در این صورت باسانی از چنگال یأس می گریختند ولی دچار غرور می شدند و اگر سقم و سستی طبیعت بشری را قبول می کردند از جلالت شأن انسان بی خبر می ماندند و از اینرو به آسانی از غرور اجتناب می ورزیدند ولی دچار یأس می شدند از این جهت مکتبه های مختلف فلسفی رواقیان و ابیقوریان و جزمیان و افلاطونیان و غیره پیدا شدند.

فقط دین مسیح توانسته است این دو مفسده را علاج کند - بجای اینکه یکی از این دو عیب را بوسیله دیگری بر حسب حکمت دنیوی مرتفع سازد هر دو را بموجب سادگی انجیل رفع نموده است - زیرا چنین تعلیم می دهد که صلحاء حتی به مقام الوهیت می توانند واصل گردند لیکن باز هم فساد در نهاد انسان باقی می ماند و او را در تمام مدت عمر در معرض خطا و شقاوت و مرگ و گناه قرار می دهد - به خدا ناشناخته ترین افراد اعلام می کند که قابلیت فیض و رحمت منجی خود را دارند - باین نحو دین کسانی را که اصلاح می کند بلرزه می آورد و آنها را که محکوم می کند تسلی می دهد و بین بیم و امید بوسیله امکان دو جانبه فیض و گناه طوری تعادل برقرار می کند که بمراتب بیش از عقل تنها موجب حلم و فروتنی می گردد. بدون اینکه باعث یأس و نومیدی شود و



بسیار بیشتر از تکبر غریزی موجب اعتلاء می گردد بدون اینکه عجب و خود پسندی ایجاد کند . و باین نحو دین واضح می سازد که چون از شروخطا بر کنار است وظیفه تعلیم و اصلاح بشر را تنها بر عهده او است .

پس کیست که از ایمان آوردن و پرستش این نور و راهنمای آسمانی خود - داری کند ؟ آیا بر ما چون روز روشن آشکار نیست که در درون خود آثار زائل نشدنی علو و فضیلت را احساس می کنیم ؟ و آیا از طرف دیگر هر ساعت نتایج وضع اسفناک خود را به تجربه در نمی یابیم ؟ این وضع مشوش و مغشوش جز اثبات این دو حالت بر چه چیز دلالت دارد ؟ و چه مطلبی را با صدای چنین مهیب و مقاومت نا پذیر اعلام می دارد ؟

۲۰- اینست آنچه من می بینم و مرا نگران ساخته است - هر طرف که می نگرم ظلمت است و هر چه طبیعت بر من عرضه می دارد جز مایه شك و خیال نیست - اگر چیزی که دال بر وجود باری باشد در آن نمی دیدم به نتیجه منفی می رسیدم و اگر همه جا نشانه وجود خالق را مشاهده می کردم در کمال سکون و آرامش خاطر مؤمن می شدم - لیکن چون آنچه می بینم بیش از آنست که موجب انکار شود و کمتر از آنست که مایه اطمینان گردد ، حال بشر رقت آور است . از اینرو من بارها آرزو کرده ام که اگر خدائی حافظ طبیعت است پس طبیعت باید بدون ابهام بر وجود او گواهی دهد و اگر علائمی که در طبیعت وجود دارد فریبنده و گمراه کننده است باید طبیعت این علائم را معدوم سازد یا همه چیز را بگوید و یا هیچ نگوید تا من بدانم که از کدام عقیده پیروی کنم لیکن در وضع کنونی چون می دانم چه هستم و چه باید بکنم نه وضع خود را می دانم و نه وظیفه خود را می شناسم از صمیم دل مایلم بدانم که نیکی حقیقی کجاست تا از آن پیروی کنم - هیچ چیز در نظر من ارزش ابدیت را ندارد .



من به کسانی که بدون آگاهی و توجه دارای ایمان هستند و چنانکه باید از این نعمت استفاده نمی کنند رشك می برم - اگر من بجای آنها بودم از این عطیة الهی به نحو دیگری استفاده می کردم .



نه وجود صانع قابل ادراك است و نه عدم او - نه پیوستگی جسم و روح قابل فهم است و نه عدم وجود روح - نه حدوث جهان را می توانیم قبول کنیم و نه عدم حدوث آنرا . نه گناه ازلی قابل قبول است و نه انکار آن .

۲۱ - افراد بشر بر سه قسمند: آنهایی که بوجود باری پی برده اند و او را عبادت می کنند، دیگر آنهایی که بوجود او پی نبرده اند ولی در جستجوی او هستند و دسته سوم آنهایی که نه بوجود او پی برده اند و نه او را جستجو می کنند - دسته اول عاقل و سعادتمند هستند و دسته آخر دیوانه و بدبخت می باشند و دسته دوم بدبخت ولی عاقل اند .

۲۲ - دین با هر نوع فکری سازگار است بعضی فقط به سازمان آن توجه می کنند و این دین طوری است که نفس سازمان برای اثبات حقیقت آن کافی است بعضی دیگر تا بزمان حواریون بر می گردند آنها که دانشمند ترند تا ابتدای عالم وجود به عقب می روند - فرشتگان از این هم بهتر ادراك می کنند و از زمان بعید تری بدان می نگرند .

۲۳ - تغییر ترتیب کلمات موجب اختلاف معانی آنها می گردد و وقتی که ترتیب معانی را عوض کنند تأثیر آنها تغییر می کند .



۲۴ - با گوش خود مشورت می کنیم از آنرو که دل ما ناقص است - اصل عدل و استقامت است. زیبائی حذف و اسقاط و زیبائی حکم و تصدیق.

۲۵ - زیبائی شاعرانه - همانطور که از زیبائی شاعرانه سخن می گوئیم باید از زیبائی ریاضی یا زیبائی طبی نیز سخن گوئیم لیکن هرگز چنین نمی کنیم زیرا بخوبی می دانیم که غایت ریاضی استدلال و برهان است غایت طب شفا و درمان است لیکن نمی دانیم که ذوق و ملاحظه که غایت شعر است چیست و آن سر مشق طبیعی که باید از آن تقلید کنیم کدامست و بسبب همین جهل بعضی اصطلاحات عجیب جعل کرده ایم مانند «عصر زرین» و «عجایب عصر ما» و «شومی سر نوشت» و غیره و این لسان مخصوص را زیبائی شاعرانه نام نهاده ایم لیکن اگر کسی زنی را مطابق این نمونه مجسم سازد که عبارت است از وصف چیزهای كوچك بوسیله کلمات بزرگ دوشیزه زیبائی را خواهد دید که خویشتن را با آئینه و زنجیر آراسته است و براو خواهد خندید، زیرا ما از دلربائی زن بهتر از نغزی و شیوائی شعر اطلاع داریم ولی آنها که جاهل اند آن دوشیزه را با آن آرایش بهتر می پسندند و در بسیاری از دهات او را بجای ملکه می گیرند و بهمین جهت موضوع اشعار و تصنیفات از این قبیل را «خاتون روستا» می نامیم.

۲۶ - درباره هیچکس نباید گفت که ریاضی دان یا واعظ و یا ناظر فصیح الکلام است باید فقط گفت آدم نجیبی است من فقط همین صفت عام را می پسندم - اگر وقتی کسی را دیدید بیاد کتاب او افتادید بدانید که علامت بدی است بنظر من بهتر است انسان هیچ صفتی را تا با آن سروکار پیدا نکرده و آنرا بکار نبرده است تصدیق نکند مبادا آن يك صفت در مورد آن شخص غلبه کند و علم گردد. مثلاً تا وقتی که سخن از خطابه نیست همان به که کسی را فصیح ندانیم ولی چون از فصاحت سخن رفت درباره او حکم رانیم.



۲۷ - تحکم عقل آمرانه تراز تحکم خواجگان ما است زیرا تمرد از امر خواجگان موجب بدبختی است. ولی تمرد از فرمان عقل حماقت است.

۲۸ - انسان مانند نئی است ضعیف، اما نئی است متفکر. برای خرد کردن او احتیاجی به مجموع موجودات عالم نیست بخاری یا قطره آبی برای کشتن او کافی است ولی اگر عالم او را خرد کند باز هم انسان والاتر از قاتل خویش است زیرا او می داند که می میرد و از تفوق عالم وجود برخوردار است لیکن عالم وجود از این امر بی خبر است پس مقام و منزلت خود را مدیون فکر هستیم و بوسیله آن باید مقام خود را بالا ببریم نه بوسیله مکان و زمان که اشغال کردن آنها از قدرت ما خارج است پس باید بکوشیم که درست فکر کنیم. اساس فضیلت و اخلاق همین است.

۲۹ - علیه فلاسفه ای که بخدا ایمان دارند ولی به حضرت عیسی اعتقاد ندارند. فلاسفه - اینها عقیده دارند که تنها ذات باری شایسته محبت و اعجاب ماست آنها آرزو داشته اند مورد محبت و علاقه مردم باشند ولی از فساد خودشان خبر ندارند، اگر آنها دل خویش را مملو از احساس مهر و اعجاب نسبت به ذات باری می یابند و آنرا مایه بزرگترین لذت می شمارند بگذارید خود را نیک بدانند و لیکن اگر خود را نسبت به خداوند دور می دانند و اگر هیچ میلی جز جلب محبت و احترام مردم ندارند و اگر تمام کمال آنها عبارت از این است که کاری کنند که مردم بدون اجبار خوشبختی خود را در احساس علاقه نسبت به آنها بدانند من اعلام می کنم که چنین کمالی وحشتناک است. عجیب است که آنها خدا را شناخته باشند و منتهای آرزوی آنها این نباشد که افراد بشر فقط خدا را دوست ندارند و آرزو کنند که محبت مدام به شخص ایشان ختم شود،



آنها خواسته اند که مورد علاقه مردم باشند اما دائماً و به طیب خاطر.

۳۰- ما حقیقت را فقط بوسیله عقل نمی شناسیم بلکه از راه دل نیز ادراک می کنیم و معرفت ما به اصول اولیه بوسیله دل است ولی عقل که در شناسائی این اصول سهمی ندارد بیهوده کوشش می کند که با آنها مخالفت کند شکاکان که فقط عقل را مبنای کار خود قرار داده اند بیهوده وقت خود را هدر می دهند - ما می دانیم که آنچه ادراک می کنم رؤیا نیست و اگر اثبات این بوسیله عقل غیر ممکن باشد دلیل ضعف عقل ماست و نه ظنی بودن معلومات ما چنانکه شکاکان می گویند - زیرا شناسائی اصول اولیه مانند مکان و زمان و حرکت و عدد بهمان درجه قطعی است که اصول حاصله از استدلال عقلی دارا هستند عقل هم باید این وجدانیات را بپذیرد و در تمام استدلالات خود از آن استفاده کند (ما بوجدان می دانیم که فضا سه بعد است و اعداد بی نهایت هستند و سپس عقل بما ثابت می کند که ممکن نیست دو عدد مجذور یافت شود که یکی دو برابر دیگری باشد - اصول را بوجدان در می یابیم ولی قضایا را باستنتاج و هردوی اینها یقین و قطعی هستند اگرچه این قطع و یقین از دوراه مختلف حاصل می گردد) همانطور که اگر عقل قبل از قبول اصول اولیه از دل بخواهد که برای این اصول دلیل بیاورد بسیار نامعقول و بیهوده خواهد بود همانطور نیز اگر دل پیش از قبول قضایائی که به عقل ثابت شده برای آنها از دل طلب وجدان مستقیم کند نامعقول است . این عجز فقط باید عقل را خاضع سازد که نسبت به همه چیز حکم می کند - نه اینکه یقین ما را مورد تعرض قرار دهد چنانکه گوئی فقط عقل قادر به تعلیم ما است . ایکاش خداوند طوری ما را خلق کرده بود که هر گز احتیاجی به عقل نمی داشتیم و همه چیز را بوسیله غریزه وجدان می شناختیم - ولی طبیعت این نعمت را از ما دریغ کرده است و برعکس معلوماتی که از این راه یعنی از راه غریزه و الهام بما اعطا کرده است بسیار ناچیز



می باشد در حالی که بقیه معلومات را فقط از راه استدلال می توانیم کسب کنیم.  
 لهذا آنها که خداوند ایمان دینی را از راه وجدان بآنها بخشیده است اشخاص  
 بسیار سعادت‌مندی هستند و بمقام یقین نائل شده‌اند ولی آنهایی که ایمان ندارند فقط  
 از راه استدلال می توانیم آنها را هدایت کنیم و صبر کنیم تا خداوند دل و روح آنها را  
 روشن کند زیرا بدون یقین باطنی ایمان جنبه بشری صرف دارد و موجب رستگاری  
 ابدی نمی گردد.

۳۱ - نظم - علیه آنهایی که ادعا می کنند که کتاب آسمانی دارای نظم و ترتیب  
 نیست. دل نظم مخصوص خویش را دارد - عقل هم نظم مخصوص بخود دارد که بوسیله  
 اصل و استدلال است ولی نظم دل غیر از اینست - ما برای اثبات اینکه بحق مورد عشق  
 و علاقه کسی هستیم علل پیدایش عشق را بترتیب ذکر نمی کنیم زیرا اینکار بسیار نا هنجار  
 و مضحك خواهد بود.

۳۲ - دل است که خدا را در خویش احساس می کند به تجارب مستقیم درمی یابد  
 نه عقل، بنا بر این ایمان همین است یعنی ادراک خدا از راه دل نه از راه عقل.  
 ایمان عطیه‌ای است الهی باور نکنید که ما گفته ایم ایمان نعمتی است حاصل از  
 استدلال سایر ادیان درباره ایمان خود چنین نمی گویند. آنها فقط استدلال می کنند تا  
 به ایمان برسند ولی استدلال برای آنها ایمان نمی آورد.

۳۳ - عظمت انسان بفکر است.

۳۴ - دل دلایل خاص خود را دارد که عقل از آنها بی خبر است - ما دلایل دل



رادرهزاران مورد احساس می کنیم من می گویم که دل طبعاً وجود کل را دوست دارد و خودش را هم طبعاً دوست دارد از آنرو که خود را بدانها می دهد و خویش را نسبت به هریک از آنها که بخواهد سخت و بی رحم نشان می دهد - شما اولی را رها کرده و ودومی را نگه داشته اید آیا عشقی که بخود می ورزید از روی عقل است؟



**J. & K. UNIVERSITY LIBRARY**

This book should be returned on or before the last stamped above.  
An overdue charges of 6 n.P. will be levied for each day. The book is  
kept beyond that day.



اوپا نیشادھا

گفتگو با مرگ



## از اوپانیشادها

گفتگو با مرگ و براهمانا

اوپانیشادها پیش از تولد بودا ، در قرن پنجم قبل از میلاد ، فراهم شده است . اوپانیشادها تفسیر ابهام آمیزی از انسان و خدا و جهان است . این مجموعه آخرین قسمت‌های «ودا» [Vedas] است و بهمین مناسبت «ودانتا» [Vedanta] خوانده شده . ودا به تمامی پیشرفت و بسط فلسفی که از ۱۵۰۰ تا ۶۰۰ قبل از میلاد بطول انجامید اطلاق میشود . این نوشته‌ها بیک معنی برگزیده‌ای از عالیت‌ترین تفکرات انسانی برای وصول به سعادت ابدی در ورای منطق و واقعیت است . «گفتگو با مرگ» و «براهمانا» نمونه‌های برجسته‌ای است از فکری که در سراسر اوپانیشادها مشعر برفریب و گول بودن دنیا و التفات به روح به منزله عالیت‌ترین کمال بیچشم می‌خورد.



## توضیحی درباره متونی که ترجمه شده

سرزمین فلسفه خیزند که از یک هزار سال قبل از میلاد مسیح تا با امروز بی وقفه رستنگاه فکر فلسفی بوده ظریفترین و ژرفترین اندیشه های فلسفی را پرورانده و فرهنگ سرشار و انسانی سانسکریت را به بار آورده . این فرهنگ چندان عمیق و انباشته است که از تمام اندیشه های فلسفی بشر در آن فلسفه ای می توان یافت . فکر دقیق و جویای هندی برای یافتن پاسخ قطعی به مسائل اساسی فلسفه همه راه های ممکن از الحاد محض تا وحدت وجود تسلی بخش را به زیر پر گرفته . یکبار جهان هستی را از وجود خدا خالی کرده و بار دیگر در وجود هر موجود خدائی آفریده . زمانی در ایمان به يك شریعت آرامش و یقین یافته و باز به هدایت عقل در تب و تاب شك افتاده . در پهن دشت عظیمی که از کرانه های گرم اوقیانوس تا قله های سربلند هیمالیا کشیده شده در یه هزار سال پیش ادبیاتی پدیدار آمده که قدرت و دقت اندیشه -



هایش شوپنهاور را به حیرت دچار میکند و جویندگان با فرهنگ باختری را به حسرت فرو میبرد که چرا زودتر به این خـوان معنی دست نیازیده‌اند. ادبیات سانسکریت جز در دو رشته تاریخ و تراژدی در همه رشته‌ها بر همه سرزمینها برتری دارد. زهدان این فرهنگ از پروردن هرودت و توسیدید عاجز آمده ولی نغمه‌های بلند وداها و شکوه اوپانیشادی و جلال بهاگوت گتیا و عظمت مهابهاراتا و ظرافت و استواری رامایانا و فلسفه علمی سانکھیا و فلسفه روانی یوگا و قوانین مانو و گرامر پانینی و درامها و شعرهای لیریک کالیدازا و بیاری نوشته‌های علمی و خیالی دیگر ادبیات سانسکریت را سنگین‌ترین ادبیات دنیای کهن و یکی از گرامی‌ترین محصولات فکر آدمی ساخته.

ادبیات سانسکریت نوعی رومانتیسیزم است که با ایده‌آلیزم و کوشش برای چاره کردن مشکلات زندگی و اشتیاق بدانستن رمز روح ترکیب گردیده ادبیات سانسکریت برخلاف یونان پیش از آنکه به دنیای خارج بنگرد و زیبائیه‌ها و رنگینی طبیعت را دریابد به دنیای درون میپردازد و روان بی‌انتهای آدمی را مطمح نظر میسازد در آغاز وداها خاصه ریگ ودا به دنیای برون نیز پرداخته و زیبائی نشاط‌آور بامداد و فرورفتن خورشید را در افق ارغوانی رنگ به شیوائی تمام ستوده‌اند ولی هرچه که بر عمر وداها میگذرد گرایش به درون و بی‌نهایت و ملأً اعلیٰ فزونی می‌گیرد تا آنجا که در اوپانیشادها بیشتر گفتگو از روان آدمی است.

نخستین اوپانیشادها به‌نثر است و به‌احتمالی در هفتمین سده پیش از میلاد فراهم آمده. لغت اوپانیشاد به معنای نزدیک نشستن و غرض از نزدیک نشینی تعلیم راز روح و شریعت سری و نقل سینه به سینه دانشهای مرموز و مخفی است. بدینسان در اوپانیشادها که به دنبال وداها می‌آید دیگر از پرتو رخشنده خورشید و لطافت قطره باران سخن نمی‌رود در اینجا همه گفتگوها در باره نفس و روان آدمی است و تلاش



نویسندگان اوپانیشاد که مدت دوست سال یعنی تا پنجمین سده قبل از میلاد دوام داشته مصروف بر آنست که طریق کمال نفس ورستگاری را بیابد.

اوپانیشادها اساسی ترین مسئله فلسفه و زندگی یعنی انسان را مطرح نموده و به آن هم جوابی داده است. جوابی که طبعاً جوینده زمان ما را خوشنود نمی سازد و از طلب باز نمی دارد ولی حقیقت آنست که جوینده زمان ما هم جوابی بیش از آن ندارد. متفکر هندی در هفتمین سده پیش از میلاد با دو مطلب مواجه بود يك «سقف» بلند ساده بسیار نقش» در بالا و نفس و روانی با هزاران پیچیدگی و ابهام و عظمت در درون. متفکر اوپانیشادی چنان پنداشته که به حقیقت این هردو دست یافته و راز هردو را کشف کرده. وی نتیجه این کشف خود را درد و لغت اتمن و برهمن خلاصه می سازد (با برهمن که عنوان گروهی از روحانیون مذهب هندو است اشتباه نشود)

برهمن در نظر او حقیقت جهان و اتمن حقیقت انسان است برهمه پاسخها و حکایات و اندیشه ها و اشعار عالی و رمز آلود اوپانیشادها پرتوی از این فکر تابیده و درهمه جا کوشش و تلاش برای تبیین و توجیه این دو حقیقت بمثابة غایت نهائی انسان و جهان است در کاتا اوپانیشاد که ترجمه آن در صفحات بعد خواهد آمد نچیکتا با صراحت و وضوح کهنه ترین سؤال فلسفه را مطرح می سازد و از حاکم مقتدر دنیای ارواح با اصرار پاسخ آنرا می جوید و جوابی که می گیرد همین اتمن و برهمن است. اتمن ذاتی است که فکر و حیات و کارها و خواهشها از اوست. ازهر کوچکی کوچکتر و ازهر بزرگی بزرگتر است و برهمن جوهر وجود و مایه اصلی و حقیقت غائی طبیعت است و در همه جای طبیعت مضمّن و مندرج است در پرتو نور نهفته است و همانسان که نور بر دیدگان ما می تابد برهمن هم بر ارواح ما فرو می آید.

اتمن و برهمن هم در مآل و نهایت امر یکی است که همان اس اساس و جوهر اصلی همه کائنات است. که هر چه هست اوست، همه عالم از اوست، ندیم و مطرب و



ساقی همه اوست ، رستگاری نهائی یعنی وصول به این جوهر و امحاء در آن ، هم بدانسان که گوئی قطره‌ای در اوقیانوس فرو می‌رود و با آن در میامیزد و جزء اوقیانوس می‌شود و خود اوقیانوس می‌شود.

شك نیست که ذهن جويا و دقیق متفکر امروزی با این سخنان خشنود نمی‌شود وی می‌خواهد از چه بود و چگونگی برهمن با خبر باشد بطور خلاصه وی می‌خواهد بداند برهمن چیست ؟ اگر بخواهیم پاسخ این سؤال را با عبارات و کلمات مأنوس فلسفه قرن بیستم ادا کنیم باید بگوئیم که برهمن تعریف نشدنی است ، يدرك ولا يوصف است زیرا در حدی نمی‌گنجد در ماورای اندیشه و تصور است نه در درون ذهن است نه در برون ذهن است نه در گذشته نه در حال و نه در آینده است همه این مفاهیم مربوط به زمان و مکان است حال آنکه برهمن فارغ از زمان و مکان است وبالطبع با این مفاهیم تبیین و توصیه او ممکن نیست اوپانیشادها برهمن را در اوصاف سلبیه آن معرفی می‌کند زیرا برهمن برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم است و برتر از خواننده‌ها و شنیده‌هاست . نزدیکترین و فشرده ترین عبارتی که من جرئت میکنم در معرفی برهمن باز گویم - با تکیه بر مجموع توضیحاتی که درباره برهمن داده‌اند - این است که برهمن حالتی است از شعور مستقل و فارغ از زمان .

خلاصه تعالیم اوپانیشاد بزرگترین حکمت اخلاقی است که بشر تا کنون دریافته . اوپانیشاد می‌گوید آن جوهر بی‌هیئت و تعین آن سرنوشت نهائی آن هستی مطلق توئی . آن رمز جاودانی توئی . از آن نیروی عظیم و بی‌زوال و در هر موجودی پرتوی است . در هیچ سری نیست که سری ز خدا نیست .

هر کس تواند که او شود و چون او بزرگ و مطلق و منزه ورها و آرام مانده جزا و هر چه داریم باید که رها کنیم تا او شویم که ما جزا و نیستیم که «ما خواب و خیالیم و تو خودمائی - توهم چنگی و هم چنگی توهم نائی و هم نائی» در هر لحظه ما هم او هستیم



وهم جدای از او ما «هوشیار حضور و مست غرور - بحر توحید و غرقه گنہیم - گنج در آستین و کیسه تہی - جام گیتی نما و خاک رہیم».

اوپانیشادها ایمان مذہبی را در کسی تلقین نمی کند ادعیه و قربانی و مراسم و تشریفات و صنم ندارد مقصد عالی این فلسفہ رستگاری است . پیروان اوپانیشادها ہرگز بہ شغل دینداری نپرداختند و در هیچ کجا معبد و حرم برپا نکردند . آنچه کردند سیر بود و سلوک . سیر و سلوک در طریق درک آن وجود مطلق شگفتا کہ درک آن ذات پر جلال نہ فقط طریق رستگاری است بلکہ خود عین رستگاری است اما درک او نہ بہ طریق اشراق دست می دہد و نہ بہ طریق تعقل و تعلم . طریق درک او نوعی درون نگری و گسستن از علائق است باید اوپانیشاد را خواند تا بر این راز واقف شد کہ ہر کسی باید او را در خود بجوید و در خود بیابد چہ آنرا کہ خبر شد خبری باز نیامد . تحلیل این مہم در حوصلہ این مختصر نیست . گرچہ در اوپانیشاد گفتارہای سخیف و مہمل و سخنان عاری از معنی کم نیست ولی بطور کلی اوپانیشاد فلسفہ ارواح بزرگ و مقتدر است . مرد عاجز و درماندہ ای کہ تمام وجود ہستیش در منجلاب علائق پست و ناہنجار غرق گردیدہ بہ درک این کمال نائل نیاید . فلسفہ اوپانیشاد چون برفہای قلہهای بلند ہیمالیا پاک و جاودانی و دست نیافتنی است . فلسفہ اوپانیشاد را با مردم عادی نسبتی نیست . مرد عادی خدایی می خواہد در خور فہم خود تا «چارکش دوزد کند شانہ سرش» مرد عادی شریعتی می خواہد و دستور و فرمانی تا بہ موجب آن عمل کند مرد عادی ایمان می خواہد مرد عادی امامی می خواہد تا باقتضای ایمانش بدو اقتدا کند مرد عادی در بالاترین مرحلہ رشد عقلی خود محبت ہمساہ را بہ دل می سپارد و یک سوزن بہ خود می زند تا جوالدوزی بوی فرو کند . فلسفہ اوپانیشاد بر چنین کسی زمزمہای ملال انگیز است . اوپانیشاد فلسفہ پادشاہان ملک صبحگہ است . فلسفہ آنان است کہ در عین بی بال و پری غیر از هوای منزل سیمرغ در سر ندارند فلسفہ آنان است



که بت خویشتن شکسته و نقش خود پرستیدن خراب کرده اند .  
 عصر وداها عصر عمل بود - عمل بر طبق رسوم و آئین و مهمترین عمل قربانی بود - قربانی بدان معنی که در اکثر مذاهب آمده است به معنای مادی به معنای تقدیم تکه گوشتی و اوپانیشاد با درون نگری خاص خود قربانی را هم از دنیای خارج به دنیای درون کشاند و خواست آنچه که «من» است قربانی شود . خواست شخصی حقیر و ناچیزی که خود حجاب خود است از میان برخیزد . اگر این حجاب از میان نرود و من قربانی نشود آن هستی مطلق و بصورت حاکم و مالک باقی می ماند و «من» به صورت مملوک و خدمتگزار او چنانکه مرد عادی می خواهد ، وداها برای وصول به کمال نردبانی در دنیای خارج نصب می کنند . اوپانیشاد این نردبان را در دنیای درون میگذارد . در اوپانیشاد بر خلاف وداها و بر خلاف تمام شرایع عمل و کردار بر حسب فرمان و تکلیف صورت نمی گیرد . عمل با وقوف بر معنای آن بجای آورده می شود . عمل اوپانیشاد نه باقتضای ایمان بلکه به اقتضای شعور است . در گتیا هم عمل بدین معنی مورد التفات قرار گرفته منتهی پودی از محبت هم بر آن بافته اند . محبتی که وجود فانی را به وجود سرمدی می پیوندد محبت واقعی فقط رو بسوی او تواند داشت و اگر بر کسی یا چیزی عشق می ورزم از آن روست که آن کس یا چیز جلوه گاه اوست .

بها گوت گتیا يك قسمت از مها بهارات است . مها بهاراتا حماسه ایست بزرگ و شاید طولانی ترین کتاب شعر تاریخ باشد . قسمت اعظم این حماسه شرح جنگ است . مها بهاراتا در لغت به معنای بهاراتای بزرگ است و بهاراتا پسر شا کونتالا بنیاد گذار سلسله شاهان هند است و کالید از مایه درام بزرگ خود شا کونتالا را از این حماسه گرفته .

حکایت مها بهاراتا بطور کاملی مبارزه ایست بین پاندا و اس و کورا و اس که شاید بتوان آنها را نماینده خیر و شر دانست . هستیناپور شهری است در نزدیکی دهلی پادشاه این



دیاردو پسر داشت پاندو و در تیار شترا بعد از در گذشت پدر پاندو به سلطنت رسید زیرا برادر بزرگترش در تیار شترا کور بود . پاندورا پسرای بود بنام یودیشتیرا ، بیما ، ارجنا . فکولا ، ماهادوا در تیار شترا صد پسر داشت که بزرگترین آنها در پودها نا بود ( همین شخص است در حماسه بزرگ مظهر بدی معرفی شده ) . پاندو در می گذرد و در تیار شترا پنج پسر اورا به قصر خود می خواند و از آنجا که ایشان جنگجویانی نام آور می شوند بزرگترین آنان یودیشتیرا را به سلطنت بر می گزیند و همین کار بر وزیر قابت و سرانجام پیکار را موجب می شود جنگ هجده روز طول می کشد و سرانجام در پودها نا شکست می خورد شك نیست آنچه در مها باراتا آمده صرفاً زائیده خیال نیست بلکه تاحدی مبتنی بر وقایع تاریخی است . حکایت مها باراتا بعدها در حماسه بزرگ دیگری بنام راماپانا بسط پیدا می کند و اشخاص جدیدی وارد کارزار می شوند . بها گوت گیتا قسمتی است از مها باراتا که با همه قسمتهای دیگر این حماسه تفاوت دارد - در این قسمت ارجن و کریشنا بایکدیگر گفتگوئی دارند - که با قسمتهای دیگر مها باراتا تفاوت کامل دارد . اگر مها باراتا تاحدی متکی بر حوادث تاریخی است گنیا قطعاً و یقیناً سمبلیک است . ارجن نام جنگاوری است که در لحظه حساس جنگ دچار تردید شده و از جنگ کردن سرباز می زند و کریشنا خدای خجسته و رستگاری است که بر ارجن ظاهر می شود و او را به جنگ تشویق می کند و ایندو بایکدیگر در این باره گفتگوهای می کنند که قسمتی از آن در صفحات بعد از نظر می گذرد .

در گیتا صحبت از جنگ است و کریشنا ارجن را تحریص می کند که مردانه پیکار کند تا فرمانفرمائی امپراطوری پهناوری را مسخر سازد شك نیست که همه عوامل و مفاهیم در این گفتگو جنبه سمبلیک دارد و امپراطوری پهناوری که میباید تسخیر شود عالم معنی است و حریفی که باید با او پیکار کرد دشمن همخانه ما یعنی نفس ماست . نباید اجازه دهیم که در درون ما تاریکی بر روشنی و شر بر خیر غلبه کند باید بادیها



چندان بجنگیم که همه آنها را از روح خود بتارانیم .  
 برای درك معنای واقعی گیتا باید وابستگی آنرا به مهابهاراتا به کلی فراموش  
 کنیم و کشمکش معنوی را که در ارواح انسانها جریان دارد مطمح نظر سازیم و گر نه  
 چگونه میتوان خدعه و مکر و سفاکی را که در هر جنگی بچشم می خورد با محبت پاك  
 و شفاف گیتا منطبق ساخت . تاریخ تصنیف گیتا دقیقاً معین نیست ولی آنرا در حدود  
 ۵۰۰ قبل از میلاد حدس زده اند . تاریخ تصنیف این شاهکار فکر آدمی هر زمان باشد  
 اهمیت چندانی ندارد زیرا گیتا يك سند تاریخی و یا افسانه حماسی نیست گیتا يك شعر  
 معنوی است و باید به همین عنوان مورد سنجش قرار گیرد . گیتارا باید بطور کلی و  
 در مجموع و همچون يك کل واحد در نظر گرفت و خواند و درباره آن قضاوت کرد والا  
 تجزیه و ترکیب گرامری هر سطر یا بند مطلبی را آشکار نخواهد کرد . گیتا نغمه جاودانه ایست  
 که باید آنرا مانند يك سمفونی بزرگ در مجموع دید و فهمید و شناخت والا هر نواری  
 جدا و تنها آن نغمه بزرگ حتی نشانی هم در بر ندارد .

در آغاز با جنگی را کد و ساکت روبرو می شویم . بي شك این جنگ نبرد با نفس  
 است جهاد اکبر است که روح مضطرب و لرزان از مقابله با حریف نیرومند خود عاجز  
 آمده و در حال یأس فریاد استغاثه می کشد و احساس وحشت می کند و وحشت از مرگ  
 مرگ تن و مرگ لذتها ، آیا لذتهای منبعث از شهوت و امیال دگر باره مذاق جان را  
 شیرین نخواهد کرد آیا دور ماندن از شهوات به معنای محروم شدن از لذائد زندگی  
 است ؟ و آیا با مرگ تن همه چیز به پایان میرسد ؟ پس از استغاثه روح سروش آسمانی  
 بر می خیزد که از جاودانگی و آرامش سخن می گوید . آرامشی که بر اثر اضمحلال  
 شهوت و هراس و خواهشهای پست آشکار می شود پس سروش آسمانی ما را به عمل  
 می خواند . عملی که از قید زمان فارغ است و روبسوی ابدیت و آرامش سرمدی دارد .  
 پس از تجلی خدا در همه موجودات سخن میرود و عشق به آنها ستایش می شود . مسئله



تناسخ پیش کشیده می شود و فروافتادن در دور بی سرانجام مرگ و ولادت چون مهیبتترین عذابها در برابر دیدگان گسترده می شود .

در گیتا چند فکر اساسی سایر گفته ها و اندیشه ها را زیرپر گرفته . یکی از آنها فلسفه یوگاست - یوگا همان است که بفارسی جوکی اصطلاح شده - یوگا ورزش روحی است که تنها سرچشمه ایمان روح است - ایمانی که بدین طریق حاصل شود هرگز با عقل تعارض ندارد - چنین ورزش روحی شرطی حتمی و تخلف ناپذیر دارد ، شرطی که بسیار ساده و بسیار دشوار است . محو کردن آرزوها و خواهشها . اگر به تملک اشیاء در ما رغبتی هست پس مادر درکات « داشتن » افتاده ایم برای آنکه از این ورطه خلاص یابیم باید که همه علائق را بگسلیم و جز آرزوی اوسودائی در سر نپروریم . در گیتا به عقل هم اشارت رفته و التفات شده و توسل به آن را موجب رستگاری شناخته و عقل درست را از شرائط وحدت انسان خدا دانسته است . خویشتن داری بارها در گیتا ستوده شده . تجلی کمال در کارها و برقراری وفاق بادیگران به خویشتن داری منوط گردیده طریق نیل به خویشتن داری هم بسوی یزدان رفتن و درک یزدان کردن معین شده زیرا که بسوی یزدان رفتن شادیهای عظیم پدید آرد و این شادیهای عظیم ما را از لذایذ پست بی نیاز می سازد .

گیتا کتاب عشق و صفاست ، و از آن بالاتر کتاب زندگی است گیتا قانون کار ما را تعلیم می دهد . کار مادر لغت به معنی ایجاد و آفرینش است . در گیتا به معنای کار آمده و کار خودموجد و معنای زندگی است . کار ما بمعنای کار مقدس هم در گیتا بکار رفته که از قربانی وداها حکایت می کند در ترجمه این قسمتها کوشیدم تا آنجا که ممکن باشد روح معنی را در قالب عبارات مانوس عصر بیان کنم و در چند جا که ضرورت دیدم برای روشن شدن معنی يك یا دو کلمه بر متن افزوده ام . و این کار ناگزیر میبود .



**J. & K. UNIVERSITY LIBRARY**

This book should be returned on or before the last stamped above.  
An overdue charge of 6 nP. will be levied for each day. The book is  
kept beyond that day.



## گفتگو با مرگ

### نچیکتا و پدرش

باج شراوس ، باشتیاق پاداشی بهشتی ، هر آنچه را که صاحب بود بیکبار قربانی کرد . او را پسری بود که نچیکتا نام داشت .  
در آن هنگام که هدایای معهود به کاهنان تقدیم میشد ، در قلب نچیکتا که طفلی بیش نبود ، ایمان تجلی کرد ، وی با خود چنین اندیشید .  
« جهانها که با چنین پیشکشی بدانان ره توان برد بیگمان فقر و بی برکت است .  
پیشکشی اینان گاو هائی است که آب نوشیده و علف خورده و دیگر شیر و گوساله نمی آورند . وی باوقوف بر عهد پدر مشعر بر پیشکش کردن آنچه دارد ، که پسرش هم بالطبع از آنها می بود پس از پدر خویش پرسید :  
« پدر عزیزم بکدام کس مرا پیشکش میکنی ؟ »  
این سخن را بار دوم و سوم هم باز گفت تا آنجا که پدر خشمگین با جواب داد :



« ترا به مرگ خواهم سپرد . »

نچیکتا با خود اندیشید : « زمان مردن من که هم اکنون باشد یا بعدها ، اهمیت بسیاری ندارد . آنچه اشتیاق بدانستنش دارم این است که اگر مرگ هم اینک مرا در رباید بر من چه خواهد گذشت . »

باج شراوس در مقام آن بود که از عهد خود ابا ورزد . اما نچیکتا باو گفت : « به آنان بیندیش که پیشتر از این ازمیان رفته‌اند ، و با آنان بیندیش که زاین سپس خواهند آمد . ایشان برمیثاق و عهد خود پابند بوده‌اند . انسانها وجودی زوال‌پذیر چون گندم‌اند ، که چون گندم بار دیگر سر بر میکنند . »

### نچیکتا در خانه ملك الموت

نچیکتا به سر منزل یاماویواسواتا<sup>۱</sup> قدم مینهد ، در آنجا کسی نیست تا او را پذیره شود .<sup>۲</sup> یکی از ملازمان یاما در آن هنگام آواز می‌دهد : برهمنی که به - میهمانی رود چونان آتشی است که باید به لطف و محبت تسکینش داد آه ویواسواتا آب<sup>۳</sup> فراهم کن تا آتش را خاموش سازیم !

برهمنی که در کلبه مردی ابله بسر برد بی آنکه غذایی بهر خوردن دریابد امیدها ، انتظارات ، دارائی ، خیرجوئی ، کارهای نیک و مقدس آنمرد و تمامی پسران و

۱. Yama Vaivasvata یااما - بمعنی مرگ است ویواسواتا - لغت یااما دروداهاست . م

۲. در براهمانا چنین آمده که نچیکتا به فرمان بانگ آسمانی به سر منزل مرگ

قدم می‌نهد . م

۳. هم بدانسان که آب بوسیله آتش خاموش می‌شود از میهمان هم باید با لطف و صفا پذیرائی کرد تا تسکین یابد . لغتی که بجای آتش در اصل سانسکریت آمده ویشوانر Vaisvanara است ( که نام آگنی Agni یا آتش قربانی است ) که آتش کل عالم است که مؤید وحدت همه موجودات حیه است در اینجا میهمان چون مظهر مجسم وحدانیت اصلی همه موجودات است .



گله او را منهدم می‌دارد.<sup>۱</sup>

یاما بعد از سه روز غیبت بخانه خود بازمی‌گردد، و می‌بیند که در اینمدت از نچیکتا هیچ پذیرائی صورت نگرفته است، پس می‌گوید:

«آه، میهمان گرامی چون توسته روز درخانه من مسکن گزیده بی آنکه چیزی بخوری یا بیاشامی؛ ای مرد پارسا بر تو تواضع می‌کنم، اینک سه چیز خوب از من بخواه. سلام بر تو! ورفاه بر من!»

### نخستین خواهش نچیکتا

نچیکتا گفت: «ای مرگ، نخستین احسانی که از تو می‌جویم آنست که پدرم با من درصفا باشد، و شادمان باشد، و نسبت به من مهربان و آرام و دور از خشم باشد، و آنگاه که مرا به‌تزد او باز میگردانی مرا بشناسد و بر من تحیت آرد.

یاما گفت: «من کارها را بدینسان مقرر میدارم، پدرت با لطف من دوباره ترا بشناسد و نسبت بتو چنان شود که پیشتر از این میبود. و چون رهائی‌ترا از دهان مرگ ببیند همه شب به آرامی و دور از خشم بخسبد.»

### دومین خواهش نچیکتا

نچیکتا گفت: «درجهان بهشتی کس را خوفی نباشد، ای مرگ، چون تو درجهان بهشتی نیستی، در آنجا کسی از کهن سالی<sup>۲</sup> در بیم نیست، در آنجا همگان تشنگی و

۱. بجای دارائی - خیر جوئی - کارهای نیک و مقدس - بعضی از مترجمین سانسکریت موارد دیگری قید کرده‌اند - مثلاً در يك نسخه شادمانی - آمیزش - قربانی - و در نسخه دیگر بجای کارهای نیک آرزوها و توفیقات قید شده است. در نسخه دیگر بجای شادمانی، عبارت حس هم بستگی قید شده است. م

۲. مفهوم مرگ در این کهن سالی مندرج است. و نمردن به معنای حالت پایان ناپذیری است نه به معنای خلود و ابدیت.



گرسنگی را پشت سرهشته ، دور از دسترس غم ، در جهان بهشتی شادمانی میکنند. «  
 ای مرگ تو بر آتش قربانی<sup>۱</sup> که همگان را به بهشت هدایت میکند واقفی ،  
 آنرا به من بنمای ، من سرشار از ایمانم- این است دومین احسانی که از تو میجویم .  
 مرگ گفت : «این سخن نیز بر تو باز گویم ، آنرا از من بیاموز ، ای نچیکتا  
 بدان که آتش قربانی وسیله تسخیر و غلبه بر جهان است ، و نیز بدان که در مکانی مرموز  
 نهفته است.<sup>۲</sup> »

سپس مرگ به او گفت که آتش قربانی ، ابتدای جهانست . و چه خشت ها و چه  
 تعدادی برای بنای (محراب ؟) آن لازمست و چگونه میباید خشت ها را در کنار هم  
 قرار داد . نچیکتا همه آنچه را که شنیده بود تکرار کرد . پس مرگ را از او خوش  
 آمد و گفت :

« بر تو احسانی دیگر روا میدارم و آتش قربانی را بنام تو مینامم . و نیز این زنجیر  
 رنگین را از من بپذیر . »

آن کس که سه بار آتش نچیکتا را برافروزد ، و با این هرسه (پدر و مادر و آموزگار  
 خود) یکدل ماند . و این سه وظیفه (تحصیل و قربانی و خیرات) را اجراء کند و بر  
 روح اعلائی عالم (یا آتش قربانی) واقف شود . تواند که بردور تسلسل مرگ و ولادت  
 غالب آید و آرامش پایدار را به کف آرد.<sup>۳</sup>

۱. آتش قربانی یا آتش بهشتی آتشی است که طبق تعالیم و دها و با تشریفات خاصی  
 روشن میشود و بسیار چیزهای مادی و معنوی از قبیل آرزو و خشم و شهوت را در آن قربانی  
 می کنند یا می سوزانند .

۲. در ترجمه تحت اللفظی باید گفت که آن آتش در غاری نهفته است ولی مفسرین آن  
 مکان مرموز را قلب یا جان آدمی شناخته اند .

۳. این بند را بطرق متفاوتی تعبیر کرده اند ، دريك جا آتش سه گانه تأمل و دانش  
 و عمل و جریان سه گانه ، تشخیص و استنباط و تجربه ، و وظایف سه گانه تحصیل و تمرکز  
 «بقیه پاورقی در صفا بعد»



« آنگاه که انسان روح خود را دریافت ، و روح اشیاء عالم را هم دریافت ، و وحدت این دورا هم دریافت ، و آتش قربانی را برافروخت ؛ و قربانیها پیشکش کرد ، پس آنگاه تواند که هم در حال زندگی در دنیای خاکی ، مرزهای مرگ را از هم بشکافد ، و اندوه را در نوردد . و واحد بهشت آسمانی شادمان گردد .

« آه نچیکتا ، این آتش آسمانی را که دومین خواهش تو بود ، بر توارزانی میدارم . نچیکتا این آتش را بنام تومینامم . و از این پس همه مردان آنرا به نام تونامند . اینک سومین احسان را برگزین . »

### سومین خواهش نچیکتا

نچیکتا گفت : « مرگ مردمان را پرده ابهامی فرا گرفته است . برخی میگویند که مردگان را حیاتی هست ، برخی میگویند مردگان را حیاتی نیست ، چنان آرزو دارم که بر این راز آگاه شوم ، آنرا بمن بیاموز ، این است سومین احسانی که از تو میجویم . »

مرگ گفت : « در این باره خدایان هم سابقاً به تردید بودند ، فهم این مطلب به آسانی میسر نیست ، این موضوعی است دقیق ، ای نچیکتا ! مرا به افشای این راز وادار مکن ، احسانی دیگر از من بجوی ، و بگذار تا از این سخن دریغ ورزم . »

نچیکتا گفت : « در این باره حتی خدایان هم شك کرده اند و توهم ای مرگ گفتمی که فهم آن آسان نیست . و آموزگاری دیگر چون تون توان یافت و بیگمان هیچ احسان دیگری با این سخن برابر نتوان داشت . »

و کف نفس آمده است . این بند منشاء دو جریان فکری است که مفسرین او پانیشاد استنباط کرده اند . یکی وفاداری به سنن و دیگر بدعت . باید تشریفات و ترتیبات را به همان ترتیبی که در نخست مقرر گردیده انجام داد . و قدرت این قوانین را که از قدمت آنها سرچشمه می گیرد اطاعت نمود یا مجازیم به آنکه خرده خرده ابداعاتی در آنها وارد کنیم .



مرگ گفت : « پسران و نوادگانی بر گزین که صدسال زندگی کنند، گله‌های -  
گوسفند، فیلان، اسبان، وطلای بسیار بر گزین، قرارگاهی پهناور از زمین بر گزین،  
خودخویشتن آن چندان بهار و خزان زندگی کن که آرزو داری . »  
«هر احسان دیگری که با آن برابر میدانی بر گزین، ثروت و عمر دراز بر گزین،  
نچیکتا، سلطنت بر پهنه زمین را بر گزین، من ترا از تمام آرزوها بهره مند میدارم . »  
«هر آرزو که نیل بآن در جهان گذران دشوار است، آن آرزو که لذت میبخشد  
بخواه دخترکائی طناز با چنگها و گردونه‌ها - که دیگر کسان را نصیب نتواند افتاد -  
در انتظار اند که من همه را بر تو ارزانی دارم، ای نچیکتا فقط درباره مرگ از من  
مپرس . »

نچیکتا گفت : « این چیزها که گفتی دیری نیاید، نیرومندترین قدرتها بفرساید  
واز میان برود، حتی درازترین زندگیها کوتاه است . اسبانت را بهر خود نگاه دار،  
رقص و سرود هم بر تو ارزانی . »

« کس از ثروت شادمان نتواند شد . آن زمان که با تو روبرو می‌شویم،  
آیا باز هم صاحب ثروت توانیم بود؟ تا آن زمان که تو حکمرانی می‌کنی، ما را  
چون رسد که به زندگی پردازیم؟ فقط همان احسان را ( که من برگزیده‌ام )  
برمی‌گزینم . »

« کدام مرد ناگزیر از مرگ و فرسودگی است، که این مجال نیل به  
حیات بی زوال را از دست به نهد، و بجای آن به التذاذ از عشق و زیبائی زنان  
پردازد . »

« ای مرگ این مشاجره را تمام کن، و بازگوی انسان پس از مرگ به کجا  
می‌رود، باز گشودن چیزیکه این اندازه به ابهام آلوده است تنها احسانی است که نچیکتا  
از تومی جوید . و احسان دیگری نمی‌خواهم . »



### دو طریق خیر و لذت

مرگ گفت: « خیر يك چیز است ، و لذت چیز دیگری است ، این هر دو با هدفهائی متفاوت انسان را مقید میدارند ، آن کس که به خیر عنایت میکند موفق است ، و آن کس که لذت را بر میگزیند ، از غایت خود بدور میافتد . »

« خیر و لذت به انسان روی میآورند : « خردمندان هر دو را در می نگرند و از یکدیگر باز میشناسند ، آری ، خردمندان ، خیر را بر لذت رجحان می نهند و احمقها به واسطه آرزو و طمع لذت را بر میگزینند . »

و تو ، ای نچیکتا ، بر همه لذتها ، که شادی میدهند یا چنان می نمایند ، تأمل نمودی ، و همه آنها را طرد کردی ، تو در طریق کسب ثروت که بسیار کسان گام نهاده و پریشان شده اند ، قدم نزدی .

« جهل ، و آن چیز که بنام خرد شناخته شده ، از یکدیگر بسیار جدا و به دو نکته متفاوت ما را رهنمون اند . من بر این عقیده ام ، که نچیکتا از آن گروه است که دانش را اختیار کرده اند ، زیرا لذائذ بسیار تراتباه و منحرف ساخت . »

« احمقها در تیرگی بسر میبرند ، خردمندان گرفتار غرور خویشتن اند ، و بازیچه دانش پوچ ، سرگردانند و در پیچ و تاب ، همواره از سوئی به سوی دیگر مستانه ره می برند ، بسان کوری که کور دیگر رهنمایش باشد . »

« عقبی در بردیدگان ابله بی دقتی که فریب ثروت او را اغواء کرده هر گز متصور نشود . وی با خود میانندیشد . « فقط همین دنیا وجود دارد ، دنیای دیگری در کار نیست » و بدینسان او دوباره در زیر سلطه من فرو می ماند . »

« بسیار کسانی که سخنی از روح شنیده اند ، و بسیار کسانی که شنیده اند و در نیافته اند . و آن کس که او را بدیگران میآموزد شگفت شخصی است و آن کس



که او را دریابد شگفت شخصی است ، و آن کس که خود او را از مرشد خود آموخته نیز شگفت شخصی است.<sup>۱</sup>

« مردی عامی هرگز نتواند - او را بدیگر کسان بیاموزد ، چه مردان عامی هر کدام به پندار خود او را به نوعی دیگر شناخته‌اند ، فقط مردی که او را عین خود می‌داند تواند که به تعلیم آن پردازد و از طریق تعقل هرگز نتوان بر او وقوف یافت ، و از آنچه دقیق و ظریف است ، دقیقتر و ظریفتر است و بر همه چیز دانا است .  
 « با تعقل او را نمیتوان درك كرد . اما عزیزترین کسانم ، اگر مرشدی آنرا بشناساند ، دریافتنش میسور است ، اگر به او نائل شوی به حقیقت رسیده‌ای . ای نچیکتا آیا توانیم که همواره متعلمی چون تو داشته باشیم ! »

### فضیلت حکمت بر ثروت

نچیکتا گفت : « من میدانم آن چیزها که گنج و ثروت نامشان کرده‌اند گذران و بی ثبات است ، و چون جاودانگی را بوسیله لذت‌های سپنجی نتوان حاصل کرد ، من در میان لذائذ به طلب آتش برخوایم و تنها هم آنرا ستایش کردم و جاودانگی را هم بدینقرار بدست آوردم . »

مرگ گفت : « تو تحقق همه آرزوها ، چیرگی بر جهان ، رهایی از ترس ، لذائذ نامحدود ، نیروی پر جبروت ، و عظمت شهرتی را که به تو تقدیم شد دیدی و چندان خردمند و شجاع بودی که همه را طرد کردی . »

« آن خردمندی که از طریق تأمل بر ذات خویشتن روح عالم را که ازدیده‌ها

---

۱ . در اینجا یاما با این عبارات نچیکتا را ستایش میکند که برخلاف غالب کسان

به جستجوی خیرنهایی برآمده و به تعلیم عمق و ذات نهان موجودات که همچون رمزی عظیم و سری درك و وصف نشدنی است برمی‌آید .



پنهان است و در خفا یا پنهان است و در قلوب مضمراست و در اعماق مستقراست محقق میدارد از شادی و اندوه درمی گذرد.<sup>۱</sup>

«آن موجود فانی که او را درک کند و بر ذات او وقوف یابد به روح خویشتن نائل آید و بر آن شادیها ورزد و نچیکتا چنین پندارم که این منزلگاه بر تو گشاده است.»

نچیکتا گفت: «آن چیست که از خطا و صواب، از علت و معلول، از گذشته و آینده، برتر است.»

### کلمه مقدس

مرگ گفت: «آن سخن یا مکان را که تمام وداها بستوده اند، و همه زاهدان و پارسایان و رهبانان آنرا می طلبند اینک باختصار بتوباز میگویم. آن سخن اوم<sup>۲</sup> است.

این لفظ روح جاودان است، والاترین آرمان است، هر کس آنرا بشناسد آنچه را آرزو کند دریا بد.

این سخن والاترین و شایان ترین حامی است هر کس آنرا بشناسد در جمع پاکان رتبه ای والا بدست آرد.

این حقیقت اشیاء «زائیده نشده است، نمیبرد، معلول هیچ علتی نیست و هیچ

۱. مراد آن است که بوسیله حواس ظاهر و تفکر و استدلال نمی توان آن را دریافت باید از راه تأمل و سکوت و انزوا و یا سلسله اعمالی که به یوگا (یا ریاضت) شناخته شده باو نائل آمد.

۲. Aum اسم اعظم و کلمه مقدسی است. در شروع و ختم تمام مراسم و تشریفات مذهبی آنرا ادا می کنند معنای لغوی آن ظاهراً تصدیق و تأیید است و هر کدام از این حروف از کلمه ای گرفته شده که عوامل ایجاد کننده کیهان اند.



معلولی را علت نیست جاودانی است ، قائم به خویش است ، نفرسودنی و قدیم است و کشتار کالبد قتل آنرا سبب نشود .»

«آن کس که می‌پندارد که اومی کشد ، و یا آن کس که می‌پندارد او را میکشد ، هردو برخطاست ، او نه میکشد و نه کشته می‌شود .»

«کوچکتر از كوچك ، بزرگتر از بزرگ است . در قلب همه موجودات بسر می‌برد ، آن کس که آرام است و از امیال رهاست و حواس و فکرش از جهان بازداشته شده عظمت او را درمی‌یابد و دیگر اندوه بر چنین کس چیره نیاید.»

### خصوصیات متضاد برهمن

«هرچند آرام نشسته ، براههای دور می‌رود ، هرچند آرمیده ، به همه جا قدم مینهد ، و هر کس او را درك کند در ورای اندوه و شادی مقام می‌گیرد .

«بی جسمی است درون اجسام ، پایداری است درون متغیران و بزرگ است، در همه جا ساری است ، هر که او را بشناسد ، هرگز اندوه فرایش نگیرد.

«او را از طریق آموزش یا تعقل و یا از تأمل در گفتار کسان نتوان دریافت. او بهر کس که خود بخواهد رومی‌آورد و سرشت خویش را بروی آشکار می‌دارد .

« آن کس که از شقاوت باز نایستاده ، آرام نیست ، قرار و سکون ندارد ، هرگز نتواند به او نائل آید ، حتی اگر دانش بسیار هم تحصیل کرده باشد .

«ذات علیمی است که خرد و نیرو دارد ، مرگ را به چیزی نمیگیرد. مردعامی را کجا رسد که بروی دست یابد.»<sup>۱</sup>

۱. ترجمه دقیق عبارت چنین است: «آن ذات از جنگاوران و پارسایان خوراك می‌سازد و از مرگ چاشنی می‌سازد .» و معنای عبارت همان است که در متن آورده شده است.



## روح فرد و روح جهان

هر دو در قلوب عالترین قرارگاه سبحانی بسر میبرند، این هر دو از ثمرات درستی در دنیای نیکی بهره میگیرند، شناسندگان بر همین از آنان چون سایه و روشن سخن میگویند، و آنانکه آتش پنجگانه قربانی و آتش سه گانه نچیکتا را بر میافروزند هم بدینسان از آنان سخن میگویند.

«برای آنان که قربانی می کنند و برای آنان که آرزوی وصول به ابدیت را دارند آتش نچیکتا چون معبری است که آنانرا به کرانه خالی از خوف رهنمون است.

## مثال گردونه

«چنان پندار که روح در گردونه نشسته، آن گردونه بدن تو است، ذکاء تو گردونه ران، و فکر تو عنان اسبان گردونه است.

«حواس را اسبان گردونه خوانده اند، امیال تو را راه گردونه دانسته اند. هرگاه روح با بدن و فکر و حواس در وفاق باشد، آن کس مردی شادمان بشمار آید.

«مردی که واقف نیست و فکرش بی قرار است، و از واری حواسش ناتوان است، پس حواسش بر او چون اسبانی سرکش اند.

«آن کس که واقف است، و فکرش با قرار است، و حواسش را واری تواند کردن، پس حواشی بر او چون اسبانی رام و مطیع اند.

«آن کس که واقف نیست و از واری فکرش ناتوان است و ناپاک است، از هدف بدور افتد و در دور تسلسل مرگ و ولادت گرفتار آید.

«آن کس که واقف است و فکرش را واری تواند کردن و پاک است، همواره بسوی تعالی میرود و دیگر بار بدین دنیا زائیده نمی شود.



«آن کس که ذکایش را به واریسی فکرش گمارده، به پایان سفر خویش می‌رسد،  
و در روح اعلاى عالم مستحیل می‌گردد .

### ترتیب نیل به روح اعلاى عالم

«امیال ناشی از حواس است ، فکر ناشی از امیال است ، ذکاء ناشی از فکر  
است ، و در ورای ذکاء روح کل است .  
«درورای وجود ما عنصر ازلی قرار دارد، و درورای عنصر ازلی روح است . و درورای  
روح چیزی نیست . آن هدف اعلى است و پایان (راه یا سفر) است .  
«روح با آنکه در همه موجودات نهفته است خویش را آشکار نمی‌دارد ، رازی است  
که بر همگان پوشیده است، ولی قدرت ذکاء خردمندان آنرا دریافته است .  
«مرد خردمند را چنان سزد که سخن خود را در فکر ، فکر خود را در ذکاء ،  
ذکاء خود را در روح بزرگ، در بازد و فراموش کند و بدینسان آرامش یابد .  
«برخیز ، دریاب ، به احسانها که می‌جستی نائل آمدی . خردمندان گفته‌اند  
گذر کردن از معبری که رو بسوی روح دارد چون گذشتن از لبهٔ تیز تیغ دشوار  
است .

«روح بی‌صدا ، بی‌شکل ، بی‌بو ، بی‌طعم ، غیر ملموس ، بی‌ابتداء ، بی‌انتهای ،  
نفرسودنی و جاودانی بی‌تغیر و والا است . هر کسی آنرا دریابد از مواجههٔ با مرگ  
برکنار ماند .

« آن خردمندی که گفتگوی نچیکتا و مرگ را بشنود ، یا بار گوید ، دردنیای  
برهمن معزز است .

«آن کس که این راز بزرگ را در جمع برهمنان بخواند ، یا بهنگام اجرای



مراسم در گذشت کسی آنرا با شور فراوان باز گوید ، پاداشی که پایان ندارد به کف خواهد آورد.<sup>۱</sup>

### روح را از طریق حواس نمی توان دریافت

مرگ گفت : « منافذ حواس را بر سطح کالبد مقرر داشته اند بدانسان که فقط بجلو توان نگریستن . اما خردمندی چند ، گاه و بیگاه ، به اشتیاق ابدیت به درون خویشتن نگریستند و روح خود را دریافتند .  
« ابلهان به لذائذ برونی میپردازند و در دام گشاده مرگ فرو می افتند . فقط خردمندان که در طلب ابدیت اند در میان چیزهای ناپایداری این جهان بدنبال ابدیت نمی گردند .

« باستعانت او می بینیم ، می چشیم ، می بوئیم ، حس می کنیم ، می شنویم . و نشاط عشق را در می یابیم و باستعانت آن بدرک اشیاء نایل می شویم و پیمان خودی است فقط آن چیز که ناشناخته می ماند همان او است .  
« حالت خواب و بیداری را باستعانت روح در می یابیم خردمندانی که روح را که بزرگ است و در همه جا ساری است در می یابند از اندازه رها می گردند .

### وحدت روح فردی با روح کلی

« آن کس که روح خود را که بهره مند از نتیجه اعمال است بشناسد و باروح عالم که فرمانروای گذشته و آینده است دروفاقش سازد به درک روح هستی نائل آید ، و هرگز از او جدا نماند .

۱ . پاداش بی پایان زندگی جاوید است یعنی رهایی از دور مرگ و ولادت .



این است روح عالم.<sup>۱</sup>

«آن ذات واقف است که در آغاز، از آب<sup>۲</sup> بوجود آمد، از ریاضت بوجود آمد، و در همه قلبها مقام یافت و از درون موجودات به جهان نگرستن گرفت.

«تجلی حیات از اوست، زاینده خدایان است، در جایگاه مقدس قلوب مقر گرفته است همقدم همه موجودات است.

«آتش است که درهیمه نهان است، همچون طفلی که در مشیمه نهان است. و با تقدیم پیشکشها آنرا میستایند.

«از کجا آفتاب بر می آید» و کجا آفتاب فرو می نشیند، و کجاست که زادگاه (قرارگاه) همه خدایان است و کجاست که آنرا ورائی نیست، همان روح است.

«آن چیز که در اینجهان است در جهان دیگر هم توان دید، و آن چیز که در آنجهان است (جهان برهما) در این جهان توان دید. و آنکس که جز این نبیند و در این جهان کثرتی بیند، (بین روح فردی و روح کل جدائی بیند) از مرگی به مرگ دیگر ره برد.

«تنها از طریق مکاشفت بدان ره توان برد، جهان را تنوع و کثرتی در کار نیست، و هر که جز این پندارد از مرگی به مرگ دیگر ره برد.

«ذاتی است که از انگشت شستی<sup>۳</sup>، فزونتر نیست، و در قلبها مقام دارد و سازنده

۱. بنظر می رسد که این اپا نیشاد در اینجا پایان می پذیرد. زیرا سیاق کلام طوری است که می توان اپا نیشاد را در اینجا پایان یافته تلقی کرد. و قسمت های بعدی شاید بعدها بر آن افزوده شده است.

۲. لغت «آب» در اینجا اشاره به mula-prahrti - جنبه ای از روح کلی است.

۳. در داستان Sautri آمده است که یاما با قدرت منکوب کننده خود از کالبد Satyavan شخصی را که به اندازه انگشت شستی بود بیرون کشید و او را در فرمان خود آورد. و ظاهراً در اینجا مراد از شخص به بزرگی يك شست، روح است که در قلوب ستایشگران برهما قرار دارد.



گذشته و آینده است و زداينده خوفهاست .

« ذاتی است که از انگشت شستی ، فزون نیست و در قلبها مقام دارد و چون شعله‌ای خالی از دود است ، سازنده گذشته و آینده است و گذشت زمان بر او بی‌اثر است .

« چون بارانی که بر کوهساران بارد ، و از آنجا به نشیب روی نهد و از صخره‌ها فرو ریزد ، آن کس هم که کثرتی در کار بیند لاجرم بدنبال کثرت بهمه‌جا روی آرد (و پریشان می‌شود)

« بسان آب پاکی که بر آب پاکی فرو ریزند که همچنان پاك می‌ماند ، روح بیننده صاحب ذكاء هم بدینگونه با روح کل یکی می‌شود .

آنکس که بر روح خویشتن تأمل میکند ، و بر ذکای پا کش که فرمانروای بدن - شهر یازده دروازه است تأمل می‌کند ، اندوهگین نمی‌شود ، آزاد است ، همواره آزاد است .

« روح ، خورشید است و در آسمان است ، در فضا (بین زمین و آسمان) منتشر است ، کاهن است ، در محراب است ، میهمان است و در منزل است ، در همه جاموج می‌زند ، در انسانها ، در خدایان ، در آسمانها و در حق ، بسر می‌برد . هر چه از آب زائیده می‌شود ، یا از خاک سر بر می‌زند یا از حق پدیدار می‌آید یا کوهساران را می - شکافد و نمودار می‌شود هم اوست ، او بزرگ و حقیقی است .

« در قلوب مقام دارد ، قابل ستایش است ، همه خدایان او راستایش می‌کنند ، نفس‌ها را به برون میراند و نفس‌ها را به درون می‌کشد .

۱. منظور از یازده دروازه - دو چشم ، دو گوش ، دوسوراخ بینی ، يك دهان ، مخرج ، سوراخ آلت تناسلی ، سوراخ ناف و یازدهمی سوراخی است که تصور می‌رفت در جمجمه وجود دارد که روح از آن منفذ خارج میشود و خلاصی می‌یابد .



« هرگاه آن روح ، بدن ما را رها کند، و کالبد ما بفرساید و پریشان شود، از ما چه بازماند؟ هرچه ماند همان روح است .

« زندگان فقط بانفسی که برمی آورند و بانفسی که فرومی برند زندگی نمی-کنند . ما باستعانت چیز دیگری که تنفس هم بر آن مبتنی است زندگی میکنیم .  
« نچیکتا ! عزم آن دارم که راز آن روح بی زوال را بر تو بگشایم و نیز باز گویم که بعد از مرگ براو چه خواهد رفت .

« برخی از ارواح به رحم داخل شوند و در زندگان مقام گیرند و برخی دیگر بر حسب کارها و بر حسب پندارهایشان ، به چیزهای غیر آلی حلول کنند .  
« در آن زمان که شخص را خواب در ربوده ، آن کیست که بیدار است ، و آن کیست که رؤیاهای دلفریب می آفریند؟ آن روحی است که حیات همه موجودات باستعانت اوست ، روحی است جاودانی، پاک، نیرومند و کس در ورای او نتواند رفتن .  
« بعد از آنکه آتش در جهان پدید آمد ، و گرچه یکی بیش نبود ، بر حسب آنچه باید بسوزاند شکلی دیگر گرفت ، و هم بدینسان روح درون هر چیز که شد بحسب آن تفاوتی دیگر یافت ، و باز در خارج از اشیاء هم مقرر است ( بطور مستقل و بدون هیئت و تعین)

« بعد از آنکه هوا در جهان پدید آمد و گرچه یکی بیش نبود ، ولی بر حسب اشیائی که در آنها داخل شد شکلی دیگر گرفت ، همه بدینگونه روح درون اشیاء متفاوت که شد بحسب آن تفاوتی دیگر یافت ، و باز در خارج از اشیاء هم مقرر است .  
« همانگونه که خورشید که چشم همه جهان است ، از آلودگیهای جهان ملوث نمی گردد ، هم بدینسان روح اشیاء هم به نکبت های جهان آلوده نیست و مستقل از آنها همچنان پاک و منزّه است .



«آن روح که هستی اشیاء قائم به اوست، فرما نفرمائی است که از وحدت کثرتی پدید می‌کند<sup>۱</sup>، آن خردمندان که وجود او را در روح خود درك می‌کنند، از شادمانی جاودان بهره‌مندند، و دیگر کسان از آن شادمانی نصیب ندارند.

«ذات فنا ناپذیری است در میان چیزهای فناپذیر، مایهٔ حیات است، و وحدت است در میان کثرت. خردمندانی که او را در روح خود میابند و امیال خود را با آن وفاق می‌دهند از آرامش جاودان بر خوردارند و دیگر کسان را از این آرامش نصیبی نیست.

نچیکتا پرسید: «آن روح را که به توصیف درنیاید من کجا توانم یافت؟ و آیا روح با نور خود میدرخشد یا نور دیگری را منعکس می‌سازد؟»  
مرگ گفت: «آفتاب، ماه، ستارگان، آتش و هیچ نور دیگری به او فروغ نمی‌دهد. و هرگاه او درخشیدن آغاز کند، همه اشیاء باقتضای او می‌درخشند، تمام این جهان از نور او درخشندگی می‌یابد.

«بسان درختی کهن است، که ریشه‌هایش بر هوا<sup>۲</sup> و شاخه‌هایش بر خاک است. روح جاودانه پاکی است که در همه چیزها بسر می‌برد، همه جهانها محاط در اوست، کس به ورای او نتواند رفتن.

«همه چیزها حیات و جنبش خود را مرهون روح است، و روح چون شمشیر از نیام بدر آمده، خوفی فراوان پدید آرد، و آنها که آنرا بیابند جاودانی می‌شوند.  
«از هیبت روح، آتش می‌سوزاند، خورشید می‌درخشد، باران می‌بارد، باد میوزد و مرگ شتاب می‌کند.<sup>۳</sup>

«آن کس که بتواند قبل از افنای کالبدش در روی زمین بر روح وقوف یابد از

۱. یکی است و به صور مختلف تجلی میکند.

۲. زنده‌گی بسان درختی است که ریشه آن برهن است.

۳. برهن منبع همه نیروهاست.



ادبار رها گردد و دیگر کسان ناگزیر بدنیا قدم نهاده و کالبدی دیگر یابند .  
 «روح را در کالبد خود همچون در آئینه می‌توان دیدن ، او را در دنیای  
 گذشتگان همچون خاطره یا رؤیا می‌توان دیدن . او را در دنیای ملائک نغمه‌خوان<sup>۱</sup>  
 همچون انعکاس تصویری در آب پرچین می‌توان دیدن . و او را در دنیای برهما همچون  
 سایه و روشن می‌توان دیدن .

«مرد خردمند اگر بر این معنی واقف باشد که حواس ما سرشتی خاص داشته  
 و از روح کلی عالم ممتاز بوده و پیدایش و مرگ آنها جداگانه و خاص خود است ،  
 دگر باره اندوه بر او ره نخواهد یافت .

«درورای حواس فکر است ، درورای فکر ذکا است ، درورای ذکا وجود ما  
 است درورای وجود ما عنصر ازلی است .

درورای عنصر ازلی ، ذاتی است ، مطلق که بی‌نشان<sup>۲</sup> در همه جا ساری و جاری  
 است . آنکس که او را دریابد به حیات ابدی نائل گردد ، و آزاد شود .

«با چشم او را نتوان دیدن ، او را هیئت نیست که بتوان تماشايش کرد . ولی  
 از طریق تأمل و مکاشفت می‌توان او را در قلب دریافت آنکس که او را بیابد به حیات  
 جاودان قدم نهد .

«آنگاه که فکر و حواس در قرار و سکون اند<sup>۳</sup> ، و ذکا هم از کار باز مانده انسان  
 به والاترین حال خود نزدیک می‌شود .

«این حال یوگا [ Yoga ] است که واریسی دائمی حواس است . و چون فکر

۱. Gand harva -- ابتدا نام موجودی بود که در آسمانها بسر میبرد . بعدها

نام طبقه‌ای از موجودات آسمانی شد و در اشعار حماسی از ایشان به عنوان ملایک نغمه‌خوان  
 یا مطربان فدایان نام برده شده است .

۲. منظور از بی‌نشان آنست که هیچ صفت مثبت خاصی بر آن نمیتوان بار کرد .

۳. یعنی فعالیت طبیعی و عادی فکر و حواس تعطیل شده .



همواره در معرض نوسان و گریز از واریسی است باید کوشید تا فکر و حواس را همواره مضبوط داشت .

« روح را با سخن ، با فکر ، و با چشم نمیتوان دریافت . آیا جز آنکه بوجدش اعتراف کنیم راه دیگری برای درك آن وجود دارد؟ »  
 « ابتدا باید بوجدش را داشت پس به وقوف بر ذاتش همت گماشت و آن کس که به بوجدش یقین نماید به وقوف بر ذاتش نائل آید .  
 « آنگاه که تمام امیال قلوب آدمی از میان رود ، بشرحتی در کالبد خود با روح وفاق وحدتی یابد و در همین جهان به برهمن نائل آید .  
 « آنگاه که تمام پیوندها با دنیای خاکی گسسته شد ، موجود فناپذیر جاودانی می شود این قانونی است کهن .

« قلب راصد و يك رگ است، یکی از اینان [Sushumna] بداخل امال دماغ بالامی رود. آن جان که به هنگام مرگ در این رگ بالا رود به جاودانگی نائل شود، دیگر معابر هر کدام به سوئی دیگر منتهی می گردد .  
 « آن ذات ، مقدم هستی ما، که از انگشت شستی فزون نیست در قلب مقام دارد .  
 و کسان باید او را چنان به استواری از بدن خارج کنند که تیر سازی تیری را از ماسوره خارج می کند . چنان سزد که کسان او را پاك و جاودان بدارند آری سزد که او پاك و جاودان باشد .  
 نچیکتا که این دانش را از مرگ آموخت، تمام قوانین یوگا را هم آموخت . بر مرگ و میل فائق آمد و به برهمن نایل شد . و هر کس دیگر که بدینگونه عمل کند تواند که همانسان اعتلاء جوید .

امید آنکه او ما هر دو را مصون دارد ! امید آنکه او ما هر دو را شادمان دارد!  
 امید آنکه ما هر دو با هم قدرتی بکف آوریم ! امید آنکه دانش مادریشان باشد!



امید آنکه ما به ستیزه بر نخیزیم ! ام ! آرامش ! آرامش ! آرامش !

## برهماذا

یا جنوالک به نزد جنک درآمد ، او بقصد سخن گفتن نیامده بود . ولی آندوقبلا به هنگام اجرای مراسم قربانی برای خدای آتش گفتگوئی میداشتند و یا جنوالک ضمن آن به وی احسان کرده و اجازه داده بود که هر چه بخواهد بتواند از او بپرسد . چون یا جنوالک این اجازه راداده بود ، سلطان چنین آغاز سؤال کرد .

او گفت : « یا جنوالک فروغ بشر از چیست ؟ »

یا جنوالک جواب داد : « ای سلطان ، فروغ بشر از آفتاب است ، زیرا آفتاب به تنهایی برای او کافیست که در پرتو آن بنشیند ، حرکت کند ، کار کند ، و باز گردد . »

جنک گفت : « ای یا جنوالک برآستی چنین است . »

جنک گفت : « ای یا جنوالک آنگاه که آفتاب غروب می کند ، پس فروغ بشر

از چیست ؟ »

یا جنوالک جواب داد : « در آن زمان ماه برآستی فروغ انسان است ، زیرا ماه به تنهایی برای او کافیست که در پرتو آن بنشیند ، حرکت کند ، کار کند ، باز گردد . »

جنک گفت : « ای یا جنوالک برآستی چنین است . »

جنک گفت : « ای یا جنوالک آنگاه که آفتاب غروب کند و آنگاه که ماه غروب

کند ، پس فروغ بشر از چیست ؟ »

یا جنوالک جواب داد : « آتش برآستی فروغ اوست . زیرا تنها در نور آتش انسان

می تواند بنشیند ، حرکت کند کار کند ، و باز گردد . »

جنک گفت : « ای یا جنوالک آنگاه که آفتاب غروب کرده ، و ماه غروب کرده ،



و آتش خاموش مانده ، پس فروغ بشر از چیست ؟  
 یا جنوالک جواب داد : « صوت در آن هنگام فروغ بشر است زیرا به رهنمائی  
 صوت تنها انسان می نشیند ، حرکت می کند ، کار می کند ، و باز می گردد . بنابراین  
 ای سلطان ، آنگاه که کس دست دیگر کس را نتواند دید ، اگر صوتی برخیزد بر اثر صوت  
 می توان چیزها را یافت . »

جنک گفت : « ای یا جنوالک برستی چنین است . »  
 جنک گفت : « ای یا جنوالک ، آنگاه که آفتاب غروب کرده ، ماه غروب کرده ،  
 آتش از میان رفته ، صوت خاموش مانده ، پس فروغ بشر از چیست ؟ »  
 یا جنوالک گفت : « در آن هنگام برستی روح فروغ بشر است ، زیرا اگر  
 روح را تنها چراغ خود برگزیند ، تواند که در پرتو آن به نشیند ، حرکت کند ، کار  
 کند ، و باز گردد . »

جنک گفت : « روح کدامست ؟ »  
 یا جنوالک جواب داد : « آن ذاتی است درون قلب ، محسوسات او را احاطه کرده  
 از دانش تشکیل شده ، و بی آنکه تحولی یابد در هر دو جهان می گردد و چنان می نماید  
 که فکر می کند یا جای خود را تغییر می دهد .<sup>۱</sup> بهنگام خواب ( در عالم رؤیا ) این  
 جهان و تمام اشکال مرگ را در می نوردد و بر آنها برتری می یابد ( اشکال مرگ یعنی همه  
 آنها که تحت سیطره مرگ قرار می گیرند و همه آنها که پریشان شدنی و از میان  
 رفتنی هستند ) . »

« آنگاه که بدنای خاکی قدم مینهد کالبدی می یابد و شقاوتها با او وفاق  
 می یابد ولی آنگاه که مفارقت می جوید و شخصی می میرد ، تمام شقاوتها را رها کرده در  
 پشت سر بجا مینهد . »

۱ . تفکر و حرکت متعلق روح نیست ، روح شاعر به آنهاست .



« او را دو مقام است ، يك مقام در این جهان و يك مقام در جهان دیگر ، و نیز مقام سومی میان این دو ، که حالت خواب است . بهنگام خواب ، در حالت میانی ، آن دو حالت را که يك حالت این جهان است و يك حالت جهان دیگر است ، در کنار هم می‌بیند اینك نیل اوبه جهان دیگر از هر طریق که باشد ، بگاہ نیل ، شقاوتهای این جهان و فرخندگیهای آن جهان را مشاهده می‌کند .

« آنگاه که بخواب میرود ، موادی را از تمام جهان ، بهر خویشتن برمی‌گیرد ، آنها را دگرگون میدارد ، از آنها بنای دیگر برپا می‌سازد ، و با درخشندگی و نور خاص خود به رؤیاها می‌پردازد . در آن حالت ، آن ذات منور به نور خود باشد .

« در آن حالت گردونه واقعی وجود ندارد ، اسب نیست ، راه نیست ، اما او شخصاً گردونه‌هایی به پیش می‌فرستد ( می‌آفریند ) اسبان و راهها پدید میدارد . در آنجا برکت نیست ، شادی نیست ، خرمی نیست ، اما او خود برکت ، شادی و خرمی را به پیش می‌فرستد ( می‌آفریند ) . در آنجا انباری ، دریاچه‌ای ، رودخانه‌ای نیست ، اما او خود انبارها و دریاچه‌ها و رودخانه‌ها به پیش می‌فرستد ( می‌آفریند ) . او براستی صانع و آفریدگار است .

« در این مقام این اشعار را سروده‌اند .

« آنگاه که همه متعلقات بدن بخواب تسلیم شد ، روح که بخواب نرفته است بر حواس بخواب رفته خود نظاره می‌کند . در حالیکه به ذات خویش می‌درخشد ، دوباره این ذات زرین<sup>۱</sup> این قوی تنها<sup>۲</sup> ، به جایگاهش بازمی‌گردد .

« از آشیانه کوچک خود با نفس‌ها مراقبت می‌کند ، آنانکه جاودانی اند از آشیانه او برون می‌روند ، آن ذات زرین ، آن پرنده تنها آن روح جاودانی بهر سو که طالب

۱. ذات زرین موهم دانش ناب است .

۲. قوی تنها - قوی مظهر روح کلی عالم و مراد از تنهایی آن است که در خواب و

بیداری و در این جهان آن جهان تنهاست .



باشد ره می برد .

« در حالت رؤیا بهر سو سفر میکند ، چون خدائی بر خویشتن بسیار شکله  
می آفریند، گاهی با زنان طرب میکند ، و زمانی با دوستان نشاط می ورزد ، یا آنکه  
بر منظری مخوف دیده می دوزد .

«مردمان آثار و عوارض آن را درمی یابند، اما خود آن را هرگز کس نتواند  
دید. از اینروست که گفته اند: خفتگان را به ناگهان بیدار نباید کرد. زیرا اگر آن  
روح خود به کالبد خویش باز نگردد تدبیر آن دشوار است.

برخی براین سخن خرده گرفته اند که : حالت خواب و بیداری را تفاوتی نیست  
زیرا در خواب فقط همان چیزها را می بیند که به گاه بیداری می بیند. ولی این سخن  
درست نیست زیرا روح به هنگام خواب به نور خود منور بوده (و آنچه می بیند به نور ذات  
خود است آنچه فی الحقیقه موجود است)

جنك گفت : «ای سرور آزاده من بر تو هزار (گاو) خواهم داد ، مرا باز گوی  
که چسان روح خود را از حلول مجدد به جسم برکنار دارم .»

یا جنوالك گفت: «روح که از حالت خواب عمیق لذتها برده ، بهر سو سفر کرده،  
خوبی و بدی هر دو را دیده ، برای رجعت به محلی که از آنجا عزیمت کرده بود (جای  
خواب) شتاب دارد . و همه آن چیزها که در عالم خواب دیده است او را به پیروی بر-  
نمی انگیزد و مقید نمی دارد زیرا او غیر مقید و تأثر ناپذیر است .

جنك گفت : «یا جنوالك براستی چنین است من بر تو هزار (گاو) میدهم در

باره راه رستگاری من سخن بگوی .»

یا جنوالك گفت: «پس از آنکه خویش را در رؤیا شادمان داشته ، بهر سو سفر  
کرده و خوبی و بدی هر دو را دیده ، به رجعت به محلی که از آنجا عزیمت کرده بود،  
شتاب می کند (جای خواب) و آهنگ بیداری می سازد . اما همه آن چیزها که در



آنجا دیده است در او اثری باقی نمی گذارد و او را به پیروی نمی انگیزد زیرا به چیزی علقه ای ندارد و از چیزی تأثر نمی پذیرد.»

جنك گفت: «یا جنوالك براستی چنین است، من بر تو هزار (گاو) میدهم دربارهٔ راه رستگاری من سخن بگوی.»

یا جنوالك گفت: «آن نفس که از حالت بیداری خویشتن را لذتها بخشیده، بهر سو سفر کرده و خوبی و بدی هر دو را دیده، به رجعت به محلی که از آنجا عزیمت کرده بوده، (حالت خواب رفتگی یا رؤیا) شتاب دارد.

«به حقیقت، چون ماهی بزرگی که بین دوسوی رودخانه، کنار راست و کناره چپ، بهر سو می رود، روح هم میان دو حالت، حالت خواب و حالت بیداری، بهر سو حرکت می کند.

«و چون باز، یا هر پرنده تیز پوی دیگر، که بعد از آنکه در هوا جولانی کرد، خسته میشود، و بالهای او بسمت آشیانه برمی گردد. هم بدین سان روح به رجعت به قرارگاه خود شتاب دارد، چه در آنجا آرزوی دیگری نمی کند، و رؤیای دیگری نمی بیند.

» در بدن او رگهائی است که به نازکی تار موی اندوهر کدام به هزار قسمت تقسیم شده اند و از (مایع) سفید و آبی و زرد و سبز و سرخ انباشته اند. آنگاه که شخصی را چنان مینماید که کسان آهنگ کشتنش را دارند، یا بر او چیرگی میجویند، یا فیل او را درهم میکوبد، یا به چاهی سرنگون میشود، او از راه جهالت، خطری را که در هنگام بیداری دیده است، باز به تصور خود می آورد. و در آن هنگام که او را چنان می نماید که خداست، یا سلطان است، یا برتر از همه جهان است، و این حالت او را والاترین عوالم است.

«این حالتی است که در آن از آرزو رها است، از شررها است، از خوف رها است،



حالت حقیقی او همین است. آنگونه که مردی به هنگام درآغوش کشیدن زن محبوبش ، دیگر چیزی از دنیای درون و برون نمی داند، هم بدینسان اگر شخصی بر روح خویشتن واقف شود ، دیگر چیزی از درون و برون نخواهد دانست . و حالت واقعی او همین حالت است که در آن ، تمام آرزوهای او برآورده شده ، و در آن حالت او را آرزوئی جز میل به روح کلی نیست ، در آن حالت او را آرزوئی دیگر نمانده - و از هر اندوهی رهاست .

«پس در آن حالت دیگر پدر ، پدر نیست، و مادر، مادر نیست، جهانها ، جهانها نیست ، خدایان ، خدایان نیست ، وداها [ Vedas ] ، وداها نیست. پس در آن حالت دگر دزد ، دزد نیست ، قاتل ، قاتل نیست ، و يك كناس ، كناس نیست، مسکین، مسکین نیست، و زاهد، زاهد نیست . خوبی او را رهنمون نیست . شر او را رهنمون نیست ، زیرا او همه غمهای قلب را در نور دیده است.

«اگر گفته اند در آن حالت او دیگر نمی بیند، و گرچه نمی بیند. باز هم بیناست. زیرا بینائی او بی زوال است زیرا بیننده خود زوال ناپذیر است. ولی او چیز دیگر ، چیزی سوای خودش را نبیند.<sup>۱</sup>

«اگر گفته اند در آن حالت او دیگر نمی بوید، و گرچه نمی بوید. باز هم می بوید زیرا بویائی او بی زوال است زیرا بوینده خود زوال ناپذیر است . ولی او چیز دیگر ، سوای خودش را نبوید .

۱ . در حال خواب عمیق هم که حواس ما از کار باز مانده اند و چشم ما دیگر چیزی را نمی بیند . نفس خود بیننده است و گرچه با استعانت چشم نمی بیند ولی بیننده هرگز خصلت بینائی را از دست نمی دهد هم بدینسان که آتش تازمانی که آتش است خصلت سوزندگی را از دست نمی دهد . نفس هم مانند خورشید با نور ذاتی خود می بیند و حتی در آنجا که جز ذات نفس چیز دیگری وجود ندارد باز هم نفس می بیند زیرا بیننده وجود دارد و خصلت بینائی او زوال پذیر نیست .



اگر گفته‌اند در آن حالت او دیگر نمی‌چشد، و گرچه نمی‌چشد باز هم می‌چشد زیرا چشائی او بی‌زوال است زیرا چشمنده خود زوال ناپذیر است. ولی او چیز دیگر، چیزی سوای خودش را نمی‌چشد.

«اگر گفته‌اند در آن حالت او دیگر سخن نگوید، و گرچه سخن نگوید. باز هم سخن گوید. زیرا گویائی او بی‌زوال است زیرا گوینده خود زوال ناپذیر است. ولی او چیز دیگر، چیزی سوای خودش را نگوید.

«اگر گفته‌اند در آن حالت او دیگر نشنود. و گرچه نشنود. باز هم بشنود زیرا شنوائی او بی‌زوال است زیرا شنونده خود زوال ناپذیر است. ولی او چیز دیگر، چیزی سوای خودش را نشنود.

«اگر گفته‌اند در آن حالت او دیگر نیاندیشد، و گرچه نیاندیشد، باز هم بی‌اندیشد، زیرا اندیشه او بی‌زوال است زیرا اندیشنده خود زوال ناپذیر است. ولی او به چیز دیگر به چیزی سوای خودش نیاندیشد.

«اگر گفته‌اند در آن حالت او دیگر لمس نکند، و گرچه لمس نکند. باز هم لمس کند زیرا قدرت لمس او بی‌زوال است زیرا لمس کننده خود زوال ناپذیر است. ولی او چیز دیگر، چیزی سوای خودش را لمس نکند.

«اگر گفته‌اند در آن حالت او دیگر نداند، و گرچه او نداند باز هم بداند زیرا دانائی او بی‌زوال است زیرا دانا خود زوال ناپذیر است. ولی او چیز دیگر، چیزی سوای خودش را نداند.

«اگر در بیداری و یا در رؤیا دیگر کس نمودار شود، پس آن دیگر کس را می‌توان دید، آن دیگر کس را می‌توان بوئید، با آن دیگر کس می‌توان سخن گفت، از آن دیگر کس می‌توان شنید، با آن دیگر کس می‌توان اندیشید، آن دیگر کس را لمس



می‌توان کرد، و آن دیگر کس را<sup>۱</sup> می‌توان شناخت.

«ای سلطان، آن بیننده‌ای که جهان را عین واحد می‌بیند و هر گز دوگانگی نمی‌بیند، چون آبی زلال است.<sup>۲</sup> که جهان او جهان برهمن است.» یا جنوالک بدینسان سلطان را تعلیم همیداد این والاترین هدف است. این والاترین توفیق است. این والاترین جهان است. این والاترین سعادت است. دیگر خلائق فقط بخش کوچکی از این سعادت را در زندگی توانند دریافت.

«اگر مردی سالم، صاحب مال، و امیر دیگران است، و همه شادمانیهای بشری او را مسلم است، صاحب والاترین برکت انسانهاست. و اینک صد برکت از اینگونه که نصیب انسان شده برابر با یک برکت پدران است که جهان خود را تسخیر کردند. صد برکت پدرانی که جهان خود را گشودند برابر با یک برکت در دنیای ملائک نغمه‌خوان است. و صد برکت در دنیای ملائک نغمه‌خوان برابر با یک برکت خدایانی است که مرتبه علوی خود را بشایستگی کارهایشان احراز کرده‌اند، صد برکت خدایانی که با کار بآن مرتبه رسیده‌اند برابر است با یک برکت خدایانی که باقتضای نسب و خلقت در آن مرتبه‌اند و صد برکت چنین خدایانی برابر است با یک برکت آنکس که ودارا آموخته، و معصوم است و آرزوها بر او چیره نیست؛ صد برکت خدایان نسبی و خلقتی برابر است با یک برکت در دنیای پرچاپ<sup>۳</sup> و صد برکت در دنیای پرچاپ برابر است با یک برکت آنکس که ودارا آموخته و معصوم است و آرزوها بر او چیره نیست؛ صد برکت دنیای پرچاپ برابر است با یک برکت در دنیای برهما و برابر است با یک برکت آنکس که ودارا آموخته و معصوم است و آرزوها بر او

۱. اگر نفس نمی‌بوید و نمی‌بیند و... بلحاظ آنست که موضوعی برای دیدن و بوئیدن

نیست ولی باوصف این می‌بیند و می‌بوید زیرا او خود عین بینائی و بو یایی... است.

۲. منظور این است که در نفس خود جهان را می‌بیند و روح این چنین کسی با روح

کل وفاق می‌یابد.

۳. Prajā-poti خدای تمام موجودات زنده. م



چیره نیست؛ و این والاترین برکت است.

ياجنوالك هم چنين گفت: «ای سلطان، این است دنیای برهما»  
جنك گفت: «سرور، من به تو هزار (گاو) میدهم، در باره راه رستگاری من  
سخن بگوی.»

پس ياجنوالك اندیشید سلطان که اینهمه چیز آموخته باز هم می‌خواهد  
بیاموزد.

وياجنوالك گفت: «نفسی که در حالت خواب (رؤیا) شادمانی کرده، بهر سو سفر  
کرده، خوب و بد هر دورا دیده، به حالتی که از آنجا عزیمت کرده بود، یعنی حالت  
بیداری، با شتاب بر میگردد.»

«چونان ارا به‌ای سنگین بار که با صوتی شکوه‌آمیز ره می‌سپارد، روح ما هم  
بهنگام جدائی از کالبد و صعود به عالم بالا، آخرین لحظات حیات را با شکوه  
می‌گذارند.

و «آنگاه که کهولت جسم را سست و ناتوان می‌کند، یا بیماری آنرا تزار  
می‌دارد، روح در آن زمان خود را از کالبد جدا می‌سازد، هم بدانسان که انبه‌ای یا  
انجیری یا هردانه میوه دیگری از درخت فرو می‌افتد خود را از ساقه و شاخه و هر قید  
دیگر جدا می‌دارد روح هم خود را از تقلید کالبد رها می‌کند و به رجعت به نقطه عزیمت  
خود شتاب می‌ورزد، چه می‌خواهد به جهانی که از آنجا آمده باز گردد.

«هم بدانسان که نجبا، محتسبان، مفتشان، امنای دولت، و میرآخوران به  
پیشواز سلطان گرد می‌آیند، و طعام و شراب آماده میدارند و با خویش می‌گویند:  
«نزدیک میشود، اینك فرا می‌رسد» هم بدینسان همه موجودات در انتظار او میمانند  
و می‌گویند: «برهمن نزدیک میشود، برهمن فرا می‌آید.»

«هم بدانسان که نجبا محتسبان، مفتشان، امنای دولت، و میرآخوران بر سلطانی



که در حال رفتن است گرد می آیند ، هم بدینسان بر آنکس که آخرین لحظه حیات راطی می کند ، در آن حال که به سختی نفس می کشد مدرکاتش بر گرد روحش جمع می شوند و با روح مفارقت می جویند .

یا جنوالک هم چنین گفت : « آنگاه که شخص به سستی یا آشفتگی دچار میشود . حواسش بر روح گرد می آیند . روح آن عناصر را که فروغی دارند میستاند و باستعانت آنها به قلب فرو می آید . و وقتی نفس به مبدأ خود باز میگردد ، از شناختن اشکال عاجز می ماند .

میگویند « اویکی شده<sup>۱</sup> است و دیگر نمی بیند . » می گویند « او یکی شده است و دیگر نمی بوید » و می گویند « اویکی شده است و دیگر نمی چشد » و میگویند « اویکی شده است و دیگر سخن نمی گوید . » و می گویند « اویکی شده است » دیگر نمی شنود » می گویند « او یکی شده است دیگر نمی اندیشد » می گویند « اویکی شده است دیگر لمس نمی کند » و میگویند « اویکی شده است دیگر نمی داند » تارك قلب روشن می شود و در پرتو آن روشنائی روح مفارقت می کند ، خواه از چشم یا از مجسمه یا از سایر نقاط بدن . بهر حال مفارقت می کند . و آنگاه که بدینسان روح مفارقت کرد ، زندگی مفارقت می کند ، و آنگاه که زندگی بدینسان مفارقت کرد ، در پی او تمام انفاس حیاتی مفارقت کند ، روح با مدرکات پیشین خود یکی می شود . دانش و کار و آشنائیهای پیشین او نفس با چیزها او را فراچنگ می دارند و به حلول مجدد می خوانند .

۱ . مراد این است که تمامی محسوسات و مدرکات و تجارب و سوابق ذهنی و خاطرات قبلی با روحی که در بدن بوده یکی شده و از کالبد خارج می شود تا در کالبدی دیگر حلول کند و بر اثبات این سخن می گویند کسانی که بدون آموختن نقاشی تصویر می کشند در حقیقت از تجارب و آموزش قبلی و روحی که بکالبد ایشان حلول نموده بهره می گیرند و بر همین مبنی بسیاری محبت هارا توجیه می کنند و می گویند ریشه این محبت در زندگی قبلی روحی که به کالبد حلول کرده وجود داشته .



« و همچون کرم درخت، که هر گاه به انتهای برگ می‌رسد و برای رسیدن به برگ دیگر خود را بسوی آن می‌کشد، روح پس از آنکه بدن را رها کرد و از جهالت‌ها گریخت، بدنی دیگر می‌جوید و خود را بسوی آن می‌کشد.

« و همچون زرگری که تکه‌ای از طلا را شکلی دیگر، تازه‌تر و مقبول‌تر، می‌بخشد، روح پس از آنکه بدن را رها کرد و از جهالت‌ها گریخت بر خود شکلی تازه‌تر و زیبا-تر می‌جوید، خواه این شکل بسان پدران یا بسان ملائک نغمه خوان (گندها روا [gandharvas]) یا بسان خدایان، یا بسان خدای خدایان (پراجاپت [Praja-Poti]) یا بسان برهمن و یا بسان سایر موجودات باشد.

« آن روح به راستی برهمن است که از دانش، از فکر، از زندگی، از خاک، از شنوائی، از زمین، از آب، از باد، از آتیر، از نور و غیر نور، از آرزو غیر آرزو، از خشم و غیر خشم، حق یا باطل، و همه چیزها جدا نباشد (با آنها یکی شده باشد) کسان به حسب کردار و به حسب کارهایشان گونه‌گونه خواهند شد. مردی که کردارش پسندیده باشد خوب خواهد شد و مردی که کردارش ناپسند باشد بد خواهد شد. آنکس که کارهای فضیلت آمیز بجای آورده باشد فضیلت یا بد و آنکس که کارهای بد بجای آورده باشد، بد می‌شود.

« گفته‌اند که شخص متشکل از آرزوهاست و آرزو موجود اراده اوست و اراده او موجود کارهای اوست، و آنکارها که شخص بجای می‌آورد تعیین کننده حاصلی است که باو عاید می‌شود.

« و در این مقام این شعر را سروده‌اند: « به هر چیز که فکر آدمی تعلق گیرد کارهای آدمی همه رو بسوی همان خواهد داشت، و پس از آنکه نتیجه هر آن کاری را که در این جهان بجای آورده بدست آورد از آنجهان باز باقتضای کارهایی که انجام داده بدین جهان برمی‌گردد (این پاداش موقتی کارهای اوست).



« اینهمه در باره آنکس بود که آرزوها دارد . اما آنکس که آرزوئی ندارد و از آرزوها رهاست ، و آرزوهایش برآورده شده است ، یا آرزویش نیل به روح اعلای عالم است و بس ، نیروهای حیاتی او ازوی مفارقت نمیجویند ، او برهمن است و به سوی برهمن رهسپار است .

« در این مقام شعری سروده‌اند . « آن آرزوها که در قلب جای دارند اگر به دور افکنده شود ، موجود فانی ، جاودانی می‌شود . و در همین کالبد به برهمن نایل می‌گردد .

« بدانسان که پوست مار بر لانه مورچگان افکنده می‌شود ، لاشه کالبد آدمی هم بدور افکنده می‌شود . و آن حیات جاودانی فارغ از جسم فقط برهمن را سزد ، که او براستی نور و فروغ است .

جنك گفت : « سرورم من بر تو هزار (گاو) می‌دهم » در این مقام این اشعار را سروده‌اند .

« آن گذرگاه باریك كه‌ن را كه به سرزمینهای دور میرسد ،

من یافتم و من خاك آنرا لمس كردم ،

بر این گذرگاه شناسانگان برهمن بعد از مفارقت از کالبد ره به سوی بهشت می‌سپارند ،

و از آنهم فراتر می‌روند ، تا ازهربند رها مانند .

ومی‌گویند كه خاك این گذرگاه آبی است یا سپید است ،

و زرد است یا سبز است یا قرمز است ،

این گذرگاه را برهمن یافت

و بر این معبر فقط آن کسان که برهمن را بشناسند یا کارنيك بجای آورده باشند

وبه‌شکوه رسیده باشند توانند رفتن



آن کسان که جهالت را می ستایند ،

به تیرگی های کور قدم می نهند ،

و آن کسان که به دانش شادمانی می کنند ،

به تیرگی های از آن ژرفتر قدم می نهند .

جهانهای قفر و بی برکتی برآستی وجود دارد ،

که تاریکی کور آنها را فرا گرفته است ،

و آنانکه جاهل اند و رایشان روشن نیست ،

پس از مرگ به چنین جهان هاره خواهند برد .

آنکس که روح را بشناسد

و چنین اندیشه که « من هم اویم »

دیگر به شوق کدام آرزویا به مهر چه چیز

به کالبد خود رشته علقه می بندد و از رهگذار آن تحمل عذاب میکند ؟

آنکس که روح را یافته و آنرا دریافته ،

که چسان بدین قرار گاه صد وصله فرود آمده ،

او برآستی آفریدگاری است و او همه چیزها را می سازد ،

و جهان مر او را مسلم است و او خود برآستی جهان است .

آنگاه که ما در این جهانیم روح را توانیم دانستن ،

و اگر ندانیم ، جاهل بمانیم که از آن خسران ها خیزد ،

آن کسان که آنرا دانسته اند جاودانی شده اند ،

و دیگر کسان به تحمل رنجها مبتلا .

آن کس که روح را بوضوح همچون خودی یا همچون خدا

وبرتر از هر آنچه هست و هر آنچه خواهد بود ، درک می کند ،



پس او را دیگرخوفی نباشد .  
 خدایان چون نور نورها ، حیات جاودان او را ستایش می کنند .  
 و گردش سال با گذشت روز و شب بر او بی اثر است  
 عناصر پنج گانه<sup>۱</sup> و عظمت کیهان  
 و در او مندرج است  
 تنها هم اوست که شایای چنین تکریم است  
 و هر که این وجود جاودانه را دریابد جاودانی شود .  
 و آنان که او را دانند که مایه زندگی است  
 و بینائی چشم است ،  
 شنوایی گوش است  
 و تفکر فکر است<sup>۲</sup>  
 آن ذات مطلق قدیم را درك کرده اند .  
 تنها به مکاشفت دو را توان دریافت  
 و در آن تنوع و انشقاقی نیست ،  
 و آن کس که در آن تنوع و انشقاقی تمیز دهد ،  
 مرگی بعد از مرگی دیگر او را عارض شود .  
 وجود جاودانه ای است که هرگز اثباتش نتوان کرد ،  
 عین واحد است .

۱ . مراد از پنج وجود ملائک نغمه خوان یا Gandharvas ، پدران ، خدایان ،  
 شیاطین و Rahsasas است ( یا برهمزندگان مراسم قربانی که طایفه ای از دیوان اند )  
 و یا به قول مراد پنج حواس است .  
 ۲ . حواس و اعضای مختلف بدن اگر از نیروی برهما ملهم نگردد به اجرای وظایف خود  
 قادر نخواهد بود .



بی لکه ، در ماوراء فضا ، زائیده نشده ، جاودانی و بزرگ است .  
 برهمنائی خردمند ، آنگاه که او را دریافت ،  
 تواند که خرد خود را بکار بندد ،

اورا دیگر چه حاجت که لغات بسیار بجوید و بر آنها تأمل کند  
 که جز ملال حاصلی از آن سخن عاید نیاید .

« اوهمان روح بزرگ زائیده نشده است ، متشکل از دانش است و محسوسات او را  
 احاطه کرده در قلبها مقام دارد . فرمانفرمای همگان ، سرور همگان ، و سلطان همگان است .  
 از کار نیک بزرگتر نشود و از کار بد کوچکتر نشود . او سرور همگان ، سلطان همه چیزها ،  
 و حافظ همه چیزهاست . او همچون معبری جهانها را از یکدیگر مجزی و به یکدیگر  
 مربوط میدارد . برهمنان میکوشند تا با مطالعه ودا ، با قربانی ، با هدیه ، با ریاضت ، و با  
 روزه او را بیابند . و آنکس که او را بشناسد ، یکباره به انکار نفس پردازد . درویشان  
 و مسکینان بجستجوی دنیای برهمن ، مأوا و منزل خود را رها می کنند .

« حکیمان در روزگاران کهن با وقوف بر این ، آرزوی نسل را در سر نپرو راندند ،  
 می گفتند ، ما که با روح و دنیای برهمن و اصلیم دیگر به اعقاب چه نیازمان ؟ و ایشان  
 که از آرزوی داشتن پسران ، ثروت ، جهانها فراتر رفته بودند ، چون دراویش مسکین  
 بهر سو آواره شدند . آرزوی داشتن پسر ، آرزوی داشتن ثروت است ، و آرزوی داشتن  
 ثروت ، آرزوی جهانهاست . هر دوی اینها بر راستی فقط آرزو است . آن روح اینها نیست ،  
 اینها نیست ، او غیر قابل درک است ، زیرا او راهر گز درک نکرده اند ، او زوال ناپذیر  
 است . زیرا او را نتوان زایل داشت . او را وابستگی نیست زیرا او خود را وابسته نمیدارد ؛  
 غیر مقید است ، رنج نمیبرد و شکست نمی خورد . بر کسان که او را بشناسند این اندیشه  
 هرگز غالب نیاید که از آنان خطائی سرزده یا کار درستی انجام داده اند . بر این هر دو  
 چیره اند ، آنچه بجا آورده ، و یا آنچه بجا نیاورده اند آنانرا متأثر نمیسازد .



« این عقیده در این شعر بیان شده است : »

« این عظمت جاودانی شناسندگان برهمن،

از کار فزونی نگیرد و کاهش نیابد .

و کسان اگر آنرا به درستی بشناسند،

از کار بد دیگر برایشان لکه ای نیافتد .

« بنابراین آنکس، که او را بشناسد ، پس از آنکه آرام ، مطیع ، راضی ، صبور ،

و مجموع شود ، روح عالم را درخویشتنش درمی یابد ، و همه را در خود می بیند . و

دیگر شراب را و غلبه نمیکند ، او بر همه شرها غلبه می کند . رها از شر ، رها از لکه ،

رها از شك ، او يك برهمن حقیقی می شود . ای سلطان ، این است دنیای برهمن . »

یا جنوالک این سان سخن گفت .

جنك گفت : « سرور ، من سرزمین وایده و نیز شخص خودم را به تو تفویض میکنم ،

که غلام تو باشم . »

یا جنوالک همچنین به سخن ادامه داد : این است آن روح بزرگ ، زائیده

نشده ، نیرومند ، و عطاء کننده استغناء آن کس که آنرا بشناسد خیر و غنی او را

مسلم خواهد شد .

« این روح بزرگ ، زائیده نشده ، نفرسودنی ، از میان نرفتنی . جاودانی ، بی-

خوف برآستی همان برهمن است . برهمن را خوفی نیست ، و آن کسی که او را بشناسد

خود نیز به تحقیق برهمنی خالی از خوف شود .



**J. & K. UNIVERSITY LIBRARY**

This book should be returned on or before the last stamped above.  
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is  
kept beyond that day.



از دما پادا

اشعار توأمان



## از دما پادا

دما پادا که منسوب به شخص بودا است . مجموعه‌ای است از کلمات قصار و تمثیلاتی که جهاد اخلاقی انسان را با نفس خویش مینمایاند؛ تنها بوسیله خوبی میتوان بر اهریمن غلبه کرد ، شادمانی از فضیلت جدائی ناپذیر است ، غلبه شخص بر خویشتن شریفترین پیروزیهاست . این تعالیم ۵۰۰ سال قبل از میلاد مسیح ادا شده است . و بعد از یک قرن یا بیشتر رونویس گردیده است . مفاد و روح تعالیم با اصول عقاید مسیحیت مشابه و همسنگ است . و همان تأثیر عمیقی را که انجیل در غرب کرده این تعالیم هم در مردم هند داشته است



## از دماپادا

### اشعار توأمان

همه آنچه بود ماست حاصل آنست که اندیشیده‌ایم ، بود ما مبتنی بر اندیشه ماست ، بود ما پدید آمده از اندیشه ماست . چونانکه چرخ ارا به برجای پای گاوی که آنرا میکشد گذر دارد مردی هم که باقتضای اندیشه‌ای اهریمنی سخن گوید و رفتار کند ، درد را در کمین دارد .

همه آنچه بود ماست حاصل آنست که اندیشیده‌ایم . بود ما مبتنی بر اندیشه ماست بود ما پدید آمده از اندیشه ماست . اگر مردی باقتضای اندیشه‌ای پاك سخن گوید و رفتار کند ، شادمانی بسان سایه او را دنبال می‌کند و هرگز از او جدا نمی‌ماند .

« از من ربود ، دشنام داد ، منکوبم ساخت بر من خیرگی کرد »



آنکس که اندیشه هائی از این سان می‌پرورد هرگز از نفرت تهی نمی‌ماند .  
 « از من ر بود، دشنام داد ، منکوبم ساخت بر من خیرگی کرد »  
 آنکس که اندیشه هائی از این سان نمی‌پرورد دستخوش نفرت نمی‌گردد .  
 زیرا هرگز نفرت، نفرت را نتارانده است . نفرت را عشق تواند تاراند . و این  
 قانونی است جاودانی .

جهانیان نمیدانند که مادر اینجا ناگزیر به پایانی میرسیم - آنان که میدانند  
 از گیرو دار یکباره در میگذرند .

آنکس که در حیات خویش فقط بجستجوی لذائذ است احساسش بی‌لجام، غذایش  
 نامناسب است و وسوسه ، [ Mara ] بسان نهالی است که از باد فروافتد ؛ او را فرو  
 خواهد افکند .

آنکس که در حیات خویش بجستجوی لذائذ نیست ، احساسش مهار شده، غذایش  
 مناسب ، مؤمن و نیرومند است و وسوسه او را فرو نخواهد افکند و او چون کوهساری  
 گرانسنگ نسیم وسوسه ها را بتاراند .

آنکس که آرزو دارد لباسی زرد<sup>۱</sup> در بر کند ، بی آنکه خویشتن را از گناهان  
 پاک شسته باشد ، و بی آنکه حقیقت و اخلاق را ارجی در خور نهاده باشد شایای در  
 بر کردن لباس زرد نیست .

اما آنکس که خویشتن را از گناهان پاک شسته ، وهمه فضايل را استوار داشته ،  
 و حقیقت و اخلاق را ارجی در خور نهاده ، حقا شایای در بر کردن لباس زرد است .  
 آنان که حقیقت را در بی حقیقتی می‌دانند و بی حقیقتی را در حقیقت می‌بینند ،  
 هرگز به حقیقت دست نیابند و فقط امیالی پوچ را دنبال کنند .

۱. لباس زرد جامه به روحانیون بودائی است - ضمناً لغتی که در اصل سانسکریت به معنی  
 زرد استعمال شده معنی آلودگی هم می‌دهد و بدین ترتیب يك بازی لفظی هم صورت گرفته  
 است .



آنان که حقیقت را در حقیقت میدانند، و بی حقیقتی را در بی حقیقتی میشناسند،  
به حقیقت نایل می‌شوند و امیالی حقیقی را دنبال میکنند .  
آنان که باران کلبه‌ای پوشالین را درهم می‌نوردد ، شهوت هم ذهنی بی تعقل را  
مضمحل می‌دارد .

آنان که باران از سقفی استوار در نمی‌گذرد ، شهوت هم در ذهنی متعقل رسوخ  
نتواند کرد .

خطا کار در این جهان در سوک و ماتم است ، و در جهان دیگر هم در سوک و  
ماتم است وی در هر دو جهان در سوک و ماتم است . او هر گاه خطاهای خویش را می‌بیند  
به ماتم میماند و رنج می‌برد .

مرد راستکار در این جهان شادمانی می‌کند ، و در جهان دیگر هم شادمانی میکند  
وی در هر دو جهان شادمانی می‌کند . او هر گاه پاکی کارهای خویش را می‌نگرد شادمانی  
می‌کند و سپاس میدارد .

خطاکار در این جهان رنج می‌برد، و در جهان دیگر هم رنج می‌برد ، وی در هر  
دو جهان رنج میبرد . او هر گاه به خطاهائی که مرتکب شده است می‌اندیشد رنج میبرد،  
وی آنگاه که به راه خطا می‌رود بیشتر رنج میبرد .

مرد راستکار در این جهان شادمان است ، و در جهان دیگر هم شادمان است، وی  
در هر دو جهان شادمان است . او هر گاه به نیکی‌ها که کرده می‌اندیشد شادمان می‌شود  
و آنگاه که برای نیکی می‌رود باز هم بیشتر شادمان می‌شود .

مرد بطلال ، اگر بسیاری از کتب مقدس را هم از بر بخواند ، مجری آن نتواند  
بود ، وی در دنیای رستگاران جائی ندارد ، وی بسان گاو چرانی است که گاوهای  
دیگران را می‌شمارد .

مرد متشرع اگر فقط بخش کوچکی از کتب مقدس را هم از بر بداند، ولی، شهوت



و نفرت و بلاهت رارها کرده باشد، دانش حقیقی و صفای ذهن را صاحب شده باشد، از هیچ چیز این جهان یا آنچه در تقدیر است نگران نمیشود، و اینکس بحقیقت دردنیای رستگاران جائی دارد.

### در تأمل

تأمل معبر خلود (نیروانا) و بطالت طریق مرگ است. آنانکه اهل تأمل اند نمی-میرند، و آنانکه بطلال اند هم اینک گوئی مرده اند. آنانکه در تأمل فراتر رفته و آنرا بدرستی دریافته اند، بر تأمل شادمانی میکنند، و از دانش رستگاران شغفها میبرند.

این مردان خردمند، فکور، خویشتن دار، همواره نیروئی پراقتدار دارند و به خلود (نیروانا)، که عالترین آزادی و شادی است، نائل میشوند.

اگر مردی صاحب تأمل خویشتن را اعتلاء بخشد، اگر مراقب باشد، اگر کردارش پاک باشد اگر رفتارش آهسته باشد، اگر خویشتن دار باشد، اگر گذرانش با قانون موافق باشد مجد و شکوه او در فزون خواهد بود.

با اعتلاء خودی خود، با تأمل، با خویشتن داری و واری، مرد خردمند را رسد تا از بهر خود حصنی برپا دارد که هیچ سیلی را بر آن قدرت چیرگی نباشد.

مردان تباه اندیشه، و سفیهان بدنبال ابتذال و بطالت روانند. مرد خردمند تأمل را چون والاترین گوهر خویش حراست میکند.

از پی ابتذال و بطالت نرو، از عشق و شهوت لذت نجوید، آنکس که مراقب و فکور است که او شادمانیهای بسیار باز یابد.

آنگاه که مردی آزموده، بطالت را با کوشش بسیار میراند، او آن خرد پیشه، بر مدارج والای حکمت بالا میرود، و از فراز آن سفیهان را در زیر مینگرد، او آرامی



انبوه واماندگان را در زیر مینگرد، بدانسان که از فراز کوهساری کسی بر آنان که در دشت جای دارند بنگرد.

مرد رزین در میان کاهلان، چونان بیداری در خیل خفتگان است. مرد خردپیشه بسان چابک سواری به پیش می تازد، و دیگران چون ستوری لنگ در قفایش می مانند، خدای طوفان [ Indra ]، رازانت به خدای برخدایان رسانید. مردمان رزانت را میستایند و ولنگاری همواره مورد نکوهش است.

مرد وارسته ای [ Bhikshu ] که به تأمل شاد است، و با هراس به ولنگاری می نگرد، بسان آتشی در گردش و چرخش است، همه بندهای خود را، از کوچک و بزرگ، میسوزاند.

مرد وارسته ای [ Bhikshu ] که به تأمل شاد است، با هراس به ولنگاری مینگرد، از موقف کمال خویش بدور نیافتد، او به نیروانا نزدیک و قرین است.

### اندیشه

آنان که تیر سازان تیرها را راست میدارند، مرد خردمند اندیشه بی ثبات و لرزان خویش را، که حراست آن دشوار است که بازپس داشتن آن دشوار است، راست و استوار میدارد.

بسان ماهی از آب گرفته و برخاک افکنده، اندیشه مادائم در تکان و تکاپو است که از حکومت اخلاق بگریزد.

مضبوط داشتن فکر پسندیده است، که فکر همواره در پرواز است و کجا موقوفی بیند به آنجا شتابد و فراچنگ داشتن آن دشوار است، فکر رام گشته شادیها پدید کند.

سزد که مرد خردمند اندیشه خود را حراست کند، که دریافتن آن دشوار است،



که فراوان عیار است کجا موقفی بیند به آنجا شتابد ؛ اندیشه‌ها که نیکو حراست شود شادیها پدید آرد.

آنان که فکرشان را مضبوط داشته‌اند ، که فکر به سرزمینهای دور سفر میکند ، بی آنکه هیئتی داشته‌باشد ، به تنهایی ولگردی میکند ، خود را در محفظه قلب نهان میدارد ، از وسوسه‌ها خلاص‌اند و آزاد.

اگر اندیشه‌های مرد بی ثبات است . اگر وی قانون حقیقی را نمیشناسد ، اگر فکر او مختل و شوریده است ، دانش او هرگز کمال نتواند داشت .

اگر اندیشه مردی مختل نیست ، اگر فکر او آشفته نیست ، اگر تفکر در باره خیر و شر<sup>۱</sup> را متروک داشته ، و دیگر او را هراسی نیست که او آگاه‌و بیدار است .

وقوف بر این معنی بجاست ، که بدن چون شیشه‌ای ترد و نازک است ، و اندیشه آنرا چون حصنی ، محکم میسازد ، و او را شاید که با سلاح حکمت بروسوسه‌ها حمله برد ، و پس از آنکه وسوسه‌ها رانده شد باز می‌باید آنها را مراقب بود ، و هرگز نباید آرامید<sup>۲</sup>

دیری نپاید ، دریغا ! که این جسم مهستوک و بدون درک ، بسان کنده‌ای بیمصرف بر خاک بخوابد .

چندان پلیدی‌ها که نفوری بر نفوری دیگر روا میدارد ، یادشمنی بردشمنی خود

۱ . بودا به بانوی برهمنی که از او طلب سخنی کرده بود گفت : « در این جهان دو چیز است که همگان بر آن اتفاق دارند یکی آنکه کارهای نیک شادی آرد و دیگر آنکه کارهای بد فلاکت زاید ولی ایشان نمی‌دانند که باید از شادی‌های بهشت و غمهای زمین به یکسان دوری گزید . » کار نیک موجب آن تواند بود که در زندگی شادمانه‌تری یا حتی در بهشت تجدید ولادت یا بیم و کاربرد ما را در زندگی اندوه‌بارتری تجدید ولادت می‌دهد ولی باید از همه اینها گذشت و به‌ورای اینها به نیروانا توجه داشت .

۲ . در هیچ‌حال نباید تصور کنیم که دیگر ما را علقه و قیدی نیست باید مراقب بود که علائق در ما پدید نیاید .



بجا میآورد ، فکر گمراه ما را به از آنها خسیس تر رهنمون است .  
 نه مادر ، نه پدر ، نه هیچیک از بستگان آنچندان خدمتی که فکری روشن بر ما  
 بجای آرد ، بر ما بجای نتوانند آورد .

## گلها

کدام کس بر این خاک ، و بردنیای یاما [ Yama ] (خدای مردگان) با همه  
 خدایانش غالب خواهد آمد کدام کس ، انسان که مردی آزموده گلها را از یکدیگر  
 باز مینماید ، راه روشن فضیلت را باز تواند یافت ؟  
 باشد که مریدی بر این خاک ، و بر دنیای مرگ با همه خدایانش ، غالب  
 آید . باشد که مریدی ، بسان مردی آزموده که گلها را از یکدیگر باز مینماید ، راه  
 روشن فضیلت را باز یابد .

آنکس که میداند که این بدن چون حبایی بر آب است ، و آموخته است که چون  
 سرابی بی بنیاد است تیر پر نقش و گل مارا<sup>۱</sup> را درهم خواهد شکست و بجائی رود که دیگر  
 از سلطان مرگ دیدار نکند .

مرگ مردی را که گل جمع میکند و فکرش آشفته است ، پیش از آنکه التذازش  
 کامل شود ، در خواهد ربود ، انسان که سیل يك روستائی رخوت رسیده را در میر باید .  
 مرگ مردی را که گل جمع میکند ، و فکرش آشفته است ، پیش از آنکه التذازش  
 کامل گردد ، مقهور خواهد ساخت .

انسان که زنبور شهید ، گلها را میمکد و باز پس میرود ، بی آنکه رنگ و بوی  
 گل را آسیبی رساند ، مرد خردمند هم در کلبه خویش بدانگونه بسر میبرد .

۱ . مارا - روح شقاوت و شرارت و مظهر عشق و عطوفت هر دوست . که او را بشکل  
 جوان زیبایی که بر طوطی سوار شده و کمائی از نیشکردن دست دارد و بر هر تیر او گلی مشخص  
 است نقش می کنند .



مرد دانا نه برهرز گیهای دیگران ، نه بر گناهان ناشی از عمد یا مسامحه ایشان ، بلکه بر بدکاریها و غفلت های خود نظر دارد

سخنان زیبا ولی بیهوده آنکس که گفتار خود را بکار نمی بندد ، چونان گل زیبای رنگینی است که از بوی خوش بی بهره است .

سخنان زیبا و ثمربخش آنکس که گفتار خود را بکار می بندد ، چونان گلی زیبا است ، که آنرا رنگی دلاویز و بویی خوش باشد .

آنان که از خرمنی گل میتوان گونه گون تاجها پرداخت ، از موجودی میرا که در این جهان ولادت یافته بسی نیکی ها تواند سرزدن .

بوی خوش گلها و نیز بوی چوب صندل ، و یا بوی گل های نیلوفر و نسترن خلاف جهت باد نرود . اما بوی دلپذیر نیکان ، بهر سو ، حتی خلاف جهت باد می رود . نیک مردان همه جا را فرا می گیرند .

در بین عطرها ی صندل یا نیلوفر یا نسترن عطر فضیلت برتر است .

عطری که از صندل یا نسترن بر می خیزد حقیر و ناچیز است عطری که از مردان صاحب فضیلت بر می خیزد تا پیشگاه والای خدایان اعتلاء می جوید .

در آن کسان که صاحب این فضایل باشند ، و دور از ولنگاری بسر برند ، و باستعانت دانش واقعی آزاد شده باشند و سوسه راهی ندارد .

آنان که بر توده زباله ای که بر شاهراه افکنده اند زنبقی با سیما و عطری دلاویز می روید ، مرید بودای روشن روان هم باستعانت حکمت خویش ، در میان کوردلانی که همچون زباله اند ، با شکوه فراوان ، خوش میدرخشد .

### هزاران

اگر گفتاری از هزار ( لغت ) فراهم آمده باشد ، اما لغاتی بی معنی ، يك لغت با



معنی، که اگر مردی بشنود آرام میگیرد، بهتر است .  
از هزار شعر که از لغاتی بی معنی تر کیب یافته باشد يك لغت از قانون، که اگر  
مردی بشنود آرام میگیرد، بهتر است.

اگر مردی در هزار نبرد و در هر نبرد بر هزار مرد چیرگی یابد، و اگر مرد  
دیگر بر خویشتن چیره گردد این خویشتن شکن بزرگتر فاتح است .  
غلبه بر خویشتن بهتر از غلبه بر تمام مردم دیگر است . نه خدا، نه ملائک،  
نه مارا نه برهن هیچکدام نمیتوانند مردی را که بر خویشتن خود غالب شده، و همواره  
در خویشتن داری بسر میبرد، مغلوب دارند .

اگر مردی صد سال، ماه به ماه، هر ماهی هزار بار قربانی کند، و اگر لحظه ای  
نیز از مردی که روحش به دانش واقعی تکیه کرده میزبانی کند، میزبانی این يك لحظه  
از قربانی آن صد سال بهتر است .

همه آنچه ها که مردی در این جهان به نیاز یا نذر برای یکسال تمام قربانی  
میکند . بدان امید که بهره ای یابد، پوشیزی نیارزد و میزبانی و احترامی که نسبت به  
مردان مستقیم احوال بجای آورده شود بهتر است .

آن کس که بر سال خوردگان همواره سلام میکند و بی وقفه ادب می نهد، چهار  
چیزش در فزون باشد . زندگی، زیبائی، شادمانی، نیرو .

گذران یکروز آن مرد که صاحب فضیلت و تدبیر است، از زندگی یکصدساله  
آن کس که زیانکار و مغلوب نفس خویش است بهتر است .

آن مرد که فکر و خرد دارد، زندگی یکروزش، از زندگی یکصدساله آن کس  
که جاهل و مغلوب نفس خویش است، بهتر است .

آن مرد که استوار و توانا است، زندگی یکروزش، از زندگی یکصدساله آن  
کس که بطل و ناتوان است، بهتر است .



آن مرد که آغاز<sup>۱</sup> و انجام را در می یابد. زندگی یکروزش، از زندگی یکصد-  
 ساله آن کس که آغاز و انجام را در نمی یابد، بهتر است.  
 آن مرد که حالت جاودانگی را در می یابد، زندگی یکروزش، از زندگی  
 یکصد ساله آن کس که حالت جاودانگی را در نمی یابد، بهتر است.  
 آن مرد که والاترین قوانین را در می یابد، زندگی یکروزش، از زندگی یکصد-  
 ساله آن کس که والاترین قوانین را در نمی یابد، بهتر است.

### طریقت

بهترین راهپاراهی هشتگانه است<sup>۱</sup>، بهترین حقایق چهار<sup>۲</sup> سخن، بهترین فضائل  
 رهایی از علائق. بهترین مردان آنکس که بینای حقیقت است.  
 این تنها طریق است، طریقی دیگر که ما را به تزکیه نفس برساند در میان  
 نیست. بدین راه قدم بگذار! هرچیز دیگری فریب وسوسه است.  
 اگر در این راه قدم نهی، دردهایت زایل می شود، من آنگاه به توصیه این راه  
 پرداختم که ازاله خارها<sup>۳</sup> را ملتفت شدم (از بدن خویش).  
 تو خود شخصاً می باید تلاش کنی، تاتا گاتاها [Tathagatas] (مرشدان یاروشنان  
 یا بودا) راهنمایی بیش نیستند. اندیشمندی که برصراط مستقیم تأمل قدم مینهد از بند  
 وسوسه ها رهیده است.  
 « همه آنچه آفریده شده مضمحل می شود » آنکس که اینرا بداند و دریابد،

۱. مراد ولادت و مرگ است.

۲. عقیده، قصد، سخن، عمل، گذران، کوشش، معرفت و تمرکز درست.

۳. ترك، چشم پوشی- انکار نفس، قطع علائق.

۴. مراد از خار، خاراندوه است، برآمدن خار از بدن یعنی رهایی از اندوه یعنی

رهایی از علائق.



اندوه بر او غالب نیاید ، و این است طریق تزکیه نفس .  
 « همه آنچه آفریده شده اندوه بار و دردناک است » آنکس که اینرا بداند و دریابد ،  
 اندوه بروی غالب نیاید ، و این است طریق تزکیه نفس .  
 « همه اشیاء از میان رفتنی است » آنکس که اینرا بداند و دریابد ، اندوه بروی  
 غالب نیاید و این است طریق تزکیه نفس .  
 آنکس که به هنگام به کارها نپردازد ، هر چند جوان و قوی باشد ، کاهلی بر  
 او غالب آید ، اراده و اندیشه اش سست شود و مردی این چنین بطلال و مهمل هرگز به  
 حکمت راه نتواند بردن .  
 مراقب سخن خویش بودن ، فکر خود را نیکو حراست کردن ، بدن را از کار  
 خطا بازداشتن ، هر مردی که این سه روش روشن را مد نظر دارد ، سرانجام براهی که  
 خردمندان آموخته اند قدم خواهد نهاد .  
 حکمت از اندیشه پدید آید ، و بواسطه فقد اندیشه از میان برود ؛ باوقوف بر  
 این معبر دو گانه ایجاد و هدم سزد که مردان مقام خویش را چنان معین دارند که حکمت  
 ایشان فزونی گیرد .  
 تمامی جنگل را ( شهوات ) بیفکن ، نه فقط يك درخت تنها را ، که خطر از  
 جنگل ( شهوات ) می تراود . آنگاه که جنگل را تمام افکندی و زمینش ( میل ) را هم  
 مضمحل داشتی ، تو ، ای بیکشو ( مردوارسته ) به آزادی نایل می شوی .  
 تا مردی به زنان عشق دارد ، و اگر عشق او هم کم و اندک باشد فکر او هم چنان  
 در بند بماند ، بسان گوساله ای که به نوشیدن شیر از مادر بندی اوست .  
 بسان برگهای پائیزی زنبق نقش خود پرستیدن را خراب کن ، و در طریق صفا  
 طریق نیروانا که بودا نمایانده است گام بزن .  
 « من درباران خواهم زیست ، و درتابستان و زمستان خواهم بود . » سفیه این چنین



پندارها دارد ، اما لحظه‌ای به مرگ خویش نمی اندیشد .  
 بد انسان که سیل روستای رخوت گرفته را درمیر باید ، مرگ می‌رسد و آن مرد  
 را که از داشتن فرزندان و گله‌ها آشفته و فکرش پریشان است درمیر باید .  
 آنکس را که مرگ در رسد ، پسرانش اعانتی نتوانند داشت و نیز پدر یا کسانش هم  
 اعانتی نتوانند داشت ، بستگان هم بدین هنگام مددی نیارند رساندن .  
 مردی خردمند و مستقیم احوال که بر ارج این سخن واقف است ، در راه روشنی  
 که او را به نیروانا می‌رساند ، گام زند و درنگ روا ندارد .

### حلول

آنکس که سخن غیر واقع بر زبان راند به دوزخ می‌رود ؛ و آنکس هم که کار  
 بجای آورده خود را کتمان کند نیز بدوزخ می‌رود . بعد از مرگ این هر دو برابرند ،  
 ایشان در وجود دیگر خود مردانی هستند با کارهای شیطانی .  
 بسیاری از مردانی که شانه‌هایشان از جبه زرد مستور است کج رفتار و زبون نفس  
 خویش اند . این تباهکاران بلحاظ کارهای تباه خود بدوزخ می‌روند .  
 شخص زبون و آلوده را فرو خوردن گلوله‌ای از آهن مذاب روا باشد ، تاتنعم بر  
 مواهب زمین .

آن مرد گستاخی که بر همسر همسایه‌اش طمع می‌برد ، چهار چیز بکف آرد .  
 شهرت بد ، بستر نا آرام ، وسوم تنبیه ، و سرانجام دوزخ .  
 شهرت بد و راه شیطانی ( راه دوزخ ) ، لذت کوتاه مردی وحشت زده در بازوان  
 وحشت زده‌ای دیگر ، و کیفر گرانی که سلطان مقرر می‌دارد حاصل این طمع است .  
 پس همان بهتر که هیچ مردی به همسر همسایه نیاندیشد .

چون داس دروگر که اگر بد تعبیه شده باشد ، دست دروگر را می‌برد ، ریاضت



هم اگر بخطا اجرا شود رهنمون دوزخ است .  
 کاری که بدون مبالغات کرده شود ، عهده‌ی که به شایستگی وفا نشود ، تردید در  
 اطاعت به اصول تقوی پاداشی شایان ، دربر نتواند داشتن .  
 اگر قرار است کاری صورت پذیرد ، بهل که مردی ، به سختی بر آن روی آورد .  
 زائر بی مبالغات فقط زحمت خویشتن می‌دارد و غباری بیشتر برخویش می‌نشانند .  
 کارت‌باه را نکردن بهتر ، چه کارت‌باه رنج ها پدید آرد . کار نیک کرده بهتر چه  
 کار نیک هرگز رنجی پدید نیارد .  
 بسان قلعه‌ای محکم و استوار ، که در درون و برون آن وسایل دفاع بر پا گشته ،  
 مرد باید که خویشتن را حراست کند . لحظه‌ای را نباید به عبث هدر کند . چه آنان  
 را به عبث هدر می‌دهند ، دردوزخ به دردها گرفتار آیند .  
 آنان که از آنچه نباید شرم کنند شرمسارند ، و از آنچه باید شرم کنند شرمسار  
 نیستند ، به عقایدی دروغین دل بسته‌اند ، و بر معبری اهریمنی گام نهاده‌اند . آنان که  
 آنگاه نباید بترسند می‌ترسند ، و آنگاه که باید بترسند نمی‌ترسند ، به عقایدی دروغین دل  
 بسته‌اند ، و بر معبری اهریمنی گام نهاده‌اند .  
 آنان که چیزی را که منع نشده است منع می‌کنند ، و آنچه را منع شده است  
 منع نمی‌کنند ، به عقایدی دروغین دل بسته‌اند ، و بر معبری اهریمنی گام نهاده‌اند .  
 آنان که آنچه را منع شده است منع می‌کنند و آنچه را منع نشده است منع نمی‌کنند ،  
 این گونه مردان ، به عقایدی حقیقی دل بسته‌اند ، و بر معبری پسندیده گام نهاده‌اند .

### برهمن

آه، برهمن ، آرزوها را بدلیری متوقف‌دار ، هوسها را از خویشتن بران . اگر  
 اضمحلال همه آن چیزها را که آفریده شده بدانی ، بر آن چیزها هم که آفریده نشده



واقف خواهی شد .

اگر برهمن برقوانین ( خویشتن داری و تأمل ) تسلط یابد، همهٔ بندها از او ،  
که دانش آموخته ، گشاده می شود .

آن کس که امواج و ساحلها را به چیزی نگیرد ، بی پروا و آزاد باشد ، او را  
به سزا من برهمن میخوانم .

آن کس، که اندیشمند ، نکوهش ناپذیر ، آرام ، وظیفه شناس ، عاری از ننگ  
و شهوت باشد ، و به والا ترین غایت ( تقدس ) نائل آمده باشد ، او را به سزا برهمن  
می خوانم .

خورشید در روز میدرخشد ، ماه در شب می درخشد ، مرد جنگی در سلیح خود  
میدرخشد ، برهمن به گاه تأمل میدرخشد ، اما بودا، آن برگزیده روشن ، روز و شب  
از شعشعهٔ پرتو روحش میدرخشد .

بدانجهت که مردی از تباهی جداست ، او را برهمن خوانده اند . بدانجهت که  
وی آرام گذران میکند ، او را سامانا [Samana] خوانده اند ؛ و بدانجهت که وی  
آلود گیها را از خویش رانده است ، او را پراوراجیتا [Pravragita] ( پاباجیتا  
[pabbagita] زائر ) خوانده اند<sup>۱</sup> .

کس را نشاید که بر برهمنی حمله آرد ، و هیچ برهمن را نشاید که بر مهاجم خود  
خشم آرد وای بر آن کس که برهمنی را بکوبد ، و فزونتر وای ها بر آن کس که بر  
مهاجم خود خشم آرد .

برهمنی که فکر خود را از لذایت زندگی باز می گرداند ، سودها می برد ،  
هر گاه ، آرزوی آسیب زدن از میان برود ، درد موقوف بماند .

۱ . لغت برهمن مشتق از Bah به معنی کنار گذاشتن و دور کردن و سامانا از Sam  
به معنی آرام و بی تغییر بودن و پاباجیتا از Pabbaj به معنی راندن و طرد کردن آمده است .



آن کس را من به سزا برهمن خوانم که از بدن ، فکر ، و سخنش وهنی پدید نیاید ، و این سه را همواره در فرمان داشته باشد .

هر کس شریعت را بدانگونه که ملهم محبوب (بودا) آموخته فرا گرفت . سزد که ستایشش کنند ، بدانسان که برهمنی آتش قربانی را می ستاید .

هیچ کس با رنگین کردن موی ، بانسب ، با خانواده ، برهمن نتواند شد . آن کس که در درونش حقیقت و خیر باشد ، او خجسته است ، او یک برهمن است .  
آه نادان ! زلف رنگین را چه سود ، از پوشاک بزچه تواند خاست ؟ تو که در درون خوی درنده داری ، به آرایش برون از چه پردازی .

مردی که جامه ژنده در بر کند ، وچندان لاغر باشد کز او « پوستی بر استخوان مانده » ، و در جنگل به تنهائی بسربرد ، و به تفکر پردازد ، او را به سزا من برهمن خوانم .

من کس را بلحاظ نسب یا مادر برهمن نخوانم . آن کس که « از هرچه رنگ تعلق پذیرد » آزاد مانده ، وحقاً پرغرور و غنی است ، من او را به سزا برهمن خوانم .  
آن کس را من به سزا برهمن خوانم ، که همه بندها را بریده ، هرگز خوفی او را فرا نمی گیرد ، منزله از آلود گیها ورها از قید است .

آن کس را من به سزا برهمن خوانم ، که دام و مهار<sup>۱</sup> و زنجیر ، و آنچه را ناشی از آنها است ، مضمحل هشته ، قفل و کلند را برها کرده ، و آگاه و بیدار است .  
آن کس را من به سزا برهمن خوانم ، که گرچه دست به خطا نیالوده ، از تحمل نکوهش و بند و تازیانه هم روی نگرداند ، آن کس که قدرت خود را تاب آورد ، و سپاهش را نیرو فزاید .

۱ . مراد از دام ، نفرت ، و از مهار ، آرزوها و از زنجیر عقاید مفسده است و آنچه

را ناشی از آنهاست میتوان از قبیل شك و جهل دانست .



آن کس را من به سزا برهمن خوانم ، که از خشم جدا ، وظیفه شناس ، با فضیلت ،  
بی اشتها باشد ، آن کس را که ملایم است ، و در آخرین کالبد خویش است .

آن کس را من به سزا برهمن خوانم که به لذائذ رغبت نشان ندهد . چونان  
قطره آبی بر برگ کنار یا دانه خردلی بر نوک سوزن از لذائذ روی بتابد

آن کس را من به سزا برهمن خوانم که حتی در این مقام پایان رنج خویشتن  
را می شناسد ، بار خود را بر زمین هشته ، و فارغ است .

آن کس را من به سزا برهمن خوانم که دانش او عمیق است ، صاحب خرد  
است ، طریق صواب را از خطا می شناسد ، و به والاترین غایت نائل آمده است .

آن کس را من به سزا برهمن خوانم که از وارسته و عامی بیکسان کناره می-  
گیرد ، و در هیچ خانه زیاد آمد و شد نمیکند ، و آرزوهایش محدود است .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که بر دیگران ، اگر ناتوان و اگر نیرومند  
باشند ، خرده نگیرد ، کس را نکشد و مرگی را سبب نشود .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که با بی شکیبان شکیب بود ، با خرده گیران  
مدارا کند ، و در جمع صاحب شهوتان از شهوت خالی بماند .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که خشم و افتخار و نفرت و رشک چنان از  
او دور ماند که دانه خردلی از نوک سوزن .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که سخن راست ، آموزنده و عاری از خشونت  
بر زبان راند ، بد انسان که کس موهون نگردد .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که هر چه را در این جهان بروی مقرر نیامده  
از کوتاه و بلند ، خرد و بزرگ ، زشت و پسندیده ، به چیزی نگیرد .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که آرزوئی بدین جهان یا بدان جهان در  
خود نپرورد ، عاری از رغبت و منزله از آلودگی ها باشد .



آنکس را من به سزا برهمن خوانم که شوقی در وی نباشد ، وباستعانت دانش  
 شك را رها کرده وبه عمق ابدیت دست یافته است .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که دراین جهان از خیر و شر برتر است ، و  
 از بند غم فزاتر است ، از اندوه ، از گناه ، از آلودگی رها است .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که چون ماه ، درخشان ، پاك ، روشن بی  
 مغل است ، وهمه شادمانیها در او خاموش است .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که از راه پولای توان فرسای تجدید ولادت گذشته ،  
 آنکس را که اندیشمند ، آرام عاری از شك ، دور از علائق ، و خرسند است و از پهنه پر  
 موج در گذشته وبساحل دیگر رسیده است .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که از همه امیال چشم پوشیده ، بی آنکه  
 مسکنی داشته باشد بهر سو سفر کند ، و در او همه امیال هستی خاموش است .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که از شوقها همه در گذشته ، بی آنکه  
 قصدی داشته باشد ، بهر سو سفر کرده و همه اشواق هستی در او خاموش است .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که از رنگ تعلق به اشیاء این جهان آزاد مانده  
 و از قید تعلق به مواهب بهشتی آزاد مانده ، و از هر علقه ای به هر صورتی رها است .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که آنچه را که درد انگیزد یا شادی بخشد  
 متروک داشته ، آنکس را که آرام وفارغ از همه نطفه های حیات دوباره است ، قهرمانی  
 که تمام جهانها را مسخر داشته است .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که امحاء و احیاء موجودات را در همه جا  
 می شناسد ، از هر بندی آزاد است خیر خواه است [Sugata] و بیدار (بودا) .

آنکس را من به سزا برهمن خوانم که معبر او را ، نهخدایان ، نه ارواح ،  
 نه افسانها ، شناسند ، شهواتش خاموش است وشایای حرمت است .



آنکس را من به سزا بر همن خوانم که در گذشته و آینده و حال او را چیزی نیست،  
 آنکس را که مالک چیزی نیست، و از عشق به جهان آزاد است .  
 آنکس را من به سزا بر همن خوانم که بی خوف ، وارسته ، پهلوان ، خردور ،  
 معصوم و بیدار مانده بر مرگ غالب آمده و تکالیف خود را به انجام رسانیده است .  
 آنکس را من به سزا بر همن خوانم که منزلگاه (حیات های) پیشین خود را  
 شناخته ، دوزخ و فردوس را دریافته را به غایت ولادت خود نائل آمده ، دانشش کامل  
 خردش بسیار است و آنچه را به پایان بردنی است به پایان برده است .



سور انگاما سو ترا  
جوهر فکر



## سورانگاما سوترا

### جوهر فکر

متفکرین غربی برای توضیح و شرح عقاید بودائی غالباً به عبارات متافیزیکی متوسل شده‌اند که بر ابهام مطالب افزوده است. عباراتی مانند «جوهر - فکر» ، «وحدت وجود» ، «نیل به نیروانا» مسائل فلسفی و معانی بیانی بوجود آورده است ، که باقتضای میراث فکری خود ، نه می‌توانیم آنها را بعنوان مطالب نامفهوم طرد کنیم، و نه می‌توانیم آنها را بعنوان مطالب شاعرانه و سمبولیک قبول کنیم. سورانگاما سوترا [Surangama Sutra] که تقریباً در نخستین قرن بعد از میلاد مسیح بزبان سانسکریت نوشته شده مفسر تحقیقی است که بوسیله روش دیالکتیک برای دریافتن معنای غائی واقعیت بر حسب تعلیم بودا صورت گرفته است .



## جوهر فکر

### سورانکا ماسوترا

آناندا [Ananda] به حضور بودا در آمد و برسم تعظیم تا نزدیک زمین خم شد، پس از آن خویشتن را مذمت کردن گرفت که چرا قوه روشن رایی خود را تا حد کمال پرورش نداده، باوصف آنکه از ابتدای زندگانی اکثر اوقات خویش را مصروف خواندن و آموختن داشته است. وی به گرمی از بودا و همه تا تاگاتاهائی [Tathagata] که از ده گوشه جهان گرد آمده بودند درخواست کرد تا او را در نیل به کمال روشن رایی یاری کنند، بدین معنی که او را در اجرای سه برتری دیانا [Dhyana] سامادی [Samadhi] و سامیانی<sup>۱</sup> بهر طریق که توانند یاری کنند.

در همین زمان تمام [Bodhisattvas – Mahasattva] که به زیادی

---

۱. Dhyana تأمل Samadhi حالت خاصی از شعور برتر Sampatti حالت

پیشرفته تری از اعتلاء و قدرت روحی.



ریگهای رودخانه گنگ بودند ، و تمام [ Arhat ] و [ Pratyaka - buddhas ] از ده گوشه جهان، بایک نوا و با شادمانی قلبی ، گردآمدند تا فرامینی را که بودا به آناندا میدهد بشنوند . نخست همه باهم بودا را تعظیم کردند و سپس برجای خویش نشستند ، و در آرامش و شکیب کامل برای دریافت تعالیم مقدس فروماندند .

بودا به آناندا خطاب کرد و گفت : آناندا خون نیاکانی من و تویکی است و همواره ارادت برادرانه مایکدیگر در فزون بوده است . اجازه بده تا از تو چند سؤال بکنم و توهم با آزادی وبدون تأمل بآنها پاسخ بده . آنگاه که برای بار نخست به آئین بودا گرویدی چه چیز در تو اثر کرد که بطریق زندگی بودایی ماباز آئی و کدام عامل موجب شد تا تولدائد خاکی رارها کنی و چه چیز ترا موفق داشت تا از شوق جنسی در سنین جوانی جدامانی ؟

آناندا جواب داد : آه - سرور من - آن چیزی که نخستین بار مرا تحت تأثیر قرارداد سی و دو نشانه بزرگواری در شخصیت سرور من بود. آن نشانهها در نظر من زیبا و ظریف و درخشان ، و چون بلور شفاف آمد .

از آن زمان به بعد همواره در باره آنها اندیشیده ام و روز بروز اعتقاد بدین معنی فزونی گرفته که این نشانه ها آن کسان را که از همه امیال و اشواق جنسی آزاد نشده اند نصیب نخواهد افتاد . و چرا چنین است ؟ بدین سبب که فکر آن کس که از شوق جنسی برافروخته است آشفته و مختل می شود . از واری خویشتن عاجز میماند و بی پروا و سمتکار می گردد و نیز ، آمیزش جنسی خون را ملتهب و آلوده میدارد و آنرا از تراوشی ناپاک دگرگون میسازد . و طبعاً از چنین چشمه ای آن پاکی شفاف و درخشندگی زرینی که من در طلوع و بروز از خداوند گارخودم دیده ام هرگز نتواند تراوید و ناتواند آغاز شد . بدین سبب بود که من خداوند گارخود را تکریم کردم و همین بود که در من اثر کرد تا مرید مخلص تو شدم .



آنگاه سرور بودا گفت: آناندا، بسیار خوب! همه شما که در این مجمع بزرگ تعلیم حاضراید می باید بدانید و دریابید که چرا موجودات ذکی از روز ازل تا کنون با حیات های مکرر خود يك سلسله توالی و تعاقب مرگها و ولادت ها زندگی بعد از زندگی دیگری را موجب شده اند. این بدان سبب است که آنها هرگز جوهر واقعی فکر و درخشندگی تهذیب کننده فکر را درك نکرده اند. برعکس ایشان همواره خود را مستغرق افکار زود گذر و اغوا کننده ای داشته اند که چیزی جز پوچی و فریب نبوده است. و بدینسان ایشان شرائط و محیط این دور بیوقفه مرگ و ولادت را بر خویشتن فراهم کرده اند.

آناندا، اگر تو مشتاق و قوفی کاملتر بر روشن رایی علوی و ماهیت روشن کننده جوهر فکر خالص هستی میباید به پرسش ها بی تأمل پاسخ گوئی و به تفکر و غوررسی توسل نه جوئی. زیرا تا تاگاتاها [Tathagatas] در ده گوشه جهان خویشتن را از دور بیوقفه مرگ و ولادت بيك طریق مشابه و یکسان یعنی اعتماد و تکیه بر معتقدات حسی و غیر استدلالی خود، رها کرده اند. شاید به علت این راستی و بی پردگی افکار ایشان و خود بخود بودن حالت دماغی ایشان است که تاگاتا [Tathagatas] از ازل تا به ابد اینچنین پاك باقی مانده اند، بی آنکه هیچ مشکلی ذهنشان را مشوش بدارد و بی آنکه اندیشه تبعیض به فکرشان خطور کند.

سپس سرور بودا گفت: آناندا، از تو میخواهم چیزهائی بپرسم، خواهشم آنست که در استماع سؤالات دقت کنی. هم اینك تو گفتی آنگاه ایمان تو نسبت به من آغاز شد که سی و دو نشانه بزرگواری را در من دیدی؛ اینك از تو میپرسم. کدام عامل بود که حس بینائی به توداد؟ کدام عامل بود که آن حس را بکار برد؟ و کدام کس بود که احساس شغف آزمود؟



آناندا جواب داد : - سرور من! آنگاه که من احساس شعفر را درمیافتم فکر و دیدگانم رهنمونم بود، آنگاه که دیگران من بزرگواریهای خداوندگار مرادید. فکرم بدون درنگ احساسی از شعفر را دریافت. و آنگاه بود که من تصمیم گرفتم مرید تو گردم تا بدینسان بتوانم از دور بیوقفه مرگ و ولادت رهاشوم.

سرور گفت : آناندا از چه رو گفتی که احساس شعفر از دیدگان و فکر تو آغاز شد. اگر تو ندانی که ادراک بینش کجا قرار میگیرد و فعالیتهای فکر از کجا آغاز می شود. هرگز نخواهی توانست خود را از علائق و آلودگی های خاکی نجات دهی. مثال آن مثال سلطانی است که دزدان شهر او را بستوه آورده اند و او می کوشد تا دزدی را پایان بخشد ولی در این کار درمی ماند زیرا از خفا گاه دزدان بی خبر است. پس زندگی انسانها همواره از علائق و آلودگی های خاکی رنج میبینند، و موجب می شود که ادراک او واژگونه و غیر قابل اعتماد گردد و اندیشه های او گمراه شود و نیز موجب می شود که اندیشه های ابلهانه و بدون واری و لگردی کنند. آناندا از تومی پرسم، در مورد دیدگان فکرت، آیا از جای قطعی آنها باخبری؟

آناندا جواب داد: - سرور آزاده! در همه حالات ده گانه متنوع زندگی، دیدگان در جلوی چهره ما قرار دارند، آنسانکه دیدگان آبی رنگ و شفاف سرور من هم همینطور است و دیدگان منم همینگونه است. در باره سایر اعضای حسی هم کار بر همین منوال است آنها بر سطح بدن ما قرار دارند، اما فکر در داخل بدن ما پنهان است.

سرور بودا سخن او را قطع کرد : - آناندا، اینک تو در تالار سخنرانی هستی، آیا چنین نیست؟ و آنگاه که به بیشه زار جهتاوانا [Jetavana] مینگری، میتوانی بگوئی که تالار و بیشه در کجا واقع شده است؟

قطعاً سرور من، این تالار پرشکوه و آرام و بیشه زار جهتاوانا هر دو در باغ



زیبای آنتاپیندیکا [Anathapindika] است .

آناندا، اینک نخست کدام را می بینی ، کسانی را که در این تالاراند یا باغ و فضای خارج از تالار را .

من ابتداء سرور خویش را میبینم ، سپس شنوندگان آزاده را میبینم و نیز چیزهای دیگر را بنوبه خود و پس از اینها من بیشه زار و فضای خارجی باغ دوست داشتنی را می بینم .

آناندا ، درست گفתי ، اینک به من بگو ، وقتی به بیرون به باغ و بیشه زار می نگری ، کدام عامل ترا قادر می دارد تا مناظر مختلفی را که چشمت میبند ازهم تشخیص بدهی ؟

سرور آزاده ! چون درها و پنجره های تالار سخنرانی باز است من بدینکار قادر می شوم . و این است دلیل آنکه من می توانم مناظر دور را از داخل تالار ببینم . سپس سرور خجسته ، در برابر دیدگان شنوندگان عالیقدر ، دست زرین خود را به پیش آورد و به آرامی سر آناندا را نوازش کرد . و آنگاه آناندا و مجمع را مخاطب ساخت و گفت :

معرفت معینی وجود دارد که والاترین معرفتهاست که سرآمد دریافتهای سرور بوداست و باستعانت این معرفت بودا توانست به اداراک درست تمام تجلیات و تغییر شکل ها نایل آید . آن در شگفت انگیزی بود که به معبری مرموز که تمام تاگاتاها ازده گوشه جهان در آن گام زدند باز شد . و در باره این والاترین سخن آهنگ صحبت دارم . بدقت گوش کنید .

آناندا و سایر شنوندگان عالیقدر به رسم ستایش تا زمین خم شدند و سپس به

جای خود نشستند و با فروتنی بانتظار تعالیم والای او ماندند .

سرور بودا سپس آناندا و مجمع بزرگ را مخاطب ساخت و گفت :-



آناندا هم اینک تو گفتی که از داخل تالار سخنرانی میتوانی به بیرون به پیشه و باغ دور دست بنگری زیرا درها و پنجره‌ها باز است. حال ممکن است در بین این جمع بسیار شنوندگان کسانی باشند که فقط آن چیزهایی را که در خارج است به بینند و نتوانند سرور را در درون به بینند.

آناندا سخن او را قطع کرد: اما خداوند گار من، چگونه ممکن است کسانی در این تالار باشند که پیشه و جویبارها را به بینند ولی نتوانند سرور را در درون به بینند؟ آناندا، گرچه این سخن بنظر مهمل می‌آید ولی در مورد شخص تو نیز چنین است. تومیگوئی که فکر تو در درون بدن تو قرار دارد، واز همه مشکلات آگهی دارد. ولی اگر این فکر روشن واقعاً در درون تو وجود دارد، تو میباید درون خودت را قبل از هر چیز دیگر به بینی. اما هیچ موجود متعلقی نیست که بتواند اینکار را بکند، یعنی هم درون و هم برون بدن خویش را بنگرد. و اگر هم نتوانند همه چیزهای درون خود مانند قلب، معده، جگر، قلو و غیره را به بینند ولی لااقل باید روئیدن ناخن، بلند شدن مو، ضربان نبض و بهم پیچیدن رگها را به بینند. اگر فکر در درون بدن است چرا این چیزها را نمی بیند؟ اگر فکر را در درون بدن است و نمیتواند این چیزها را به بیند چگونه می تواند آن چیزها را که خارج از بدن است به بیند؟ بنا بر این تو باید بفهمی که هرچه درباره فکر در کی که در بدن تو مقرر است، گفته‌ای نادرست است.

آناندا، با تعظیمی احترام آمیز به سرور گفت: بشنیدن سخنان سرور خودم، من ملتفت این نکته گشتم که ممکن است فکر من خارج از بدن من باشد. و ممکن است فکر مانند چراغی باشد. اگر چراغ در داخل اتاق باشد به یقین اول داخل اتاق را روشن میکند و پس از آن از طریق درها پنجره‌ها صحن خارج را روشن میکند. و اگر چنین است چرا آن کس که چیزهای واقع در برون را می بیند چیزهای واقع در درون



را نمی بیند؟ باید چنین باشد که فکر همچون چراغی در خارج اطاق جای داده شده و از اینروست که داخل اطاق تیره و تاریک است. اگر کسی بتواند بروشنی بفهمد که فکر او چیست، هیچ مشکل دیگر بر او باقی نخواهد ماند و آن فهم و ذکاوتی که بودا دارد او را هم نصیب خواهد افتاد. سرور من آیا چنین نتواند بود؟

سرور پاسخ داد: - آناندا. در این بامداد تمام بیکشوها [Bhikshus] (فقیر و ارسته) بدنبال من بشهر استراوستی [Stravasti] در آمدند و بر نهج معهود غذا طلبیدند و پس از آن به این بیشه مراجعت نمودند. در آن هنگام من روزه میداشتم اما دیگران غذا خوردند. آناندا، چه میپنداری؟ اگر فقط يك فقیر بیکشو [Bhikshus] غذا میخورد، آیا دیگران هم سیر میشدند؟

آناندا جواب داد: - خیر، خداوند گار من و دلیل آنرا اگر بجوئی این است که هر چند این بیکشوها همگی شایای حرمت اند ولی ابدان ایشان جدا از یکدیگر است. چه گونه غذا خوردن يك بیکشو تواند نیاز دیگر کسان را به غذا فرو نشاند؟ سرور بودا جواب داد: - آناندا اگر برستی فکر فهم و دراک تو در برون بدنت جای دارد، پس از چهره و مدرکات فکرت را بدن تو حس میکند. و از چهره و فکر تو احساس بدنت را درک میکند. آناندا به دستهای من نگاه کن. آنگاه که دستهای مرا مینگری آیا فکر تو فرقی در آن میبیند؟ آری، سرور من، در آن فرقها می بینم.

سرور ادامه داد: ولی اگر فکر و بدن تو با هم ارتباط متقابل داشته باشند، چگونه توان گفت که فکر در برون بدن جای دارد؟ بنا بر این آناندا، تو میباید دانسته باشی که آنچه درباره برون بودن فکر از بدن گفتی ممکن نیست.

پس آناندا جواب داد: - بر طبق آنچه خداوند گار من میگوید فکر دراک مادر درون بدن ما جای ندارد زیرا آن چیزها را که در درون ما هستند نمی بیند و نیز در



برون بدن هم جای ندارد زیرا با بدن ما ربط متقابل دارد و ایندو نتوانند از یکدیگر جدا ماندن ولی با اینهمه چنین بنظر میآید که فکر دراك ما در جائی قرار میباید داشته باشد .

پس سرور بودا باز هم از آناندا پرسید : - آناندا ، پس قرارگاه فکر ما کجا است .

آناندا جواب داد :- سرور من ، چون این فکر دراك درون بدن خود را نتواند شناخت ، ولی چیزهای برون را تواند دید ، اینك مرا چنان مینماید ، که میباید در خود اعضاء حواس نهان باشد . شاید چنان مردی است که دیدگان خود را با جامی بلورین پوشانیده است ، آنمرد با آنکه چشمش پوشیده است ، بینائیش را مانعی در کار نیست - چشمانش بروشنی می بیند و برسم مألوف تفاوتها را در مییابد. و دلیل آنکه فکر درون بدن را نمی بیند این است که بخشی از عضو بینائی است و دلیل آنکه فکر برون بدن را می بیند این است که در عضو بینائی نهان است .

آناندا ، هم اینك تو گفتی که این فکر دراك در عضو بینائی پنهان شده آنسان که جامی بلورین دیدگان را بپوشاند. اینك تصور کن مردی چشمان خود را با جامی بلورین پوشانده است و تواند که چیزهای خارج چون کوهها و رودها و غیره را ببیند، بمن گو ، آیا او تواند که جام بلورین را نیز ببیند؟

آری سرور من ، اگر مردی چشمش را با جام بلورین بپوشاند ، خود جام را هم نیز می بیند .

سرور گفت :- آناندا ، اگر فکر تو چون جام بلورینی دیدگانت را پوشانده ، از چه روست که فکر تو آنگاه که رودها و کوههای برون را می بیند . چشمان ترا نمی بیند ؟ و یا اگر تصور کنیم که فکر تو چشمان ترا هم می بیند ، آنگاه چشم تو هم چون چیز عینی دیگری ملحوظ خواهد بود و دیگر نتوان آنرا عضوی وابسته ملحوظ



داشت. یا اگر فکر به دیدن همه چیز توانا نیست، چگونه توانیم آنرا فکر دراك بخوانیم که در عضو بینائی ما آن سان نهان گشته که چشمی در جام بلورین؟ آناندا، آنچه بیان داشته‌ای، که فکر دراك ما در عضو بینایی ما آن سان نهان شده که جامی بلورین چشمی را بپوشاند، نیز هم ممکن نتواند بود.

پس آناندا به سرور بودا گفت:-- افتخار جهانها! ممکن است چنین باشد: --  
 آنگونه که تمام موجودات متعل در درون بدن روده دارند که دهانه آن در خارج بدن است و روده بر بینائی ایشان پوشیده است ولی دهانه آن را می‌توان دید. آنگاه که من برابر شما ایستاده‌ام و چشمانم را باز می‌کنم، درخشش شما را می‌بینم - این به معنی دیدن برون است آنگاه که چشمانم بسته باشد، نهفتگی را می‌بینم - این به معنی دیدن درون است.

سرور سخنش را برید:-- آناندا آنگاه که چشمانت را می‌بندی تو گفتی نهفتگی را می‌بینی، آیا این نهفتگی در خلاف جهت چشمان تو است یا در خلاف جهت آن نیست؟ اگر در خلاف جهت چشمان تو باشد، پس نهفتگی باید که در برابر چشمان تو باشد و بدینسان دیگر نتوان آنرا بخشی از درون تو دانست. و یا تصور کن آنرا بخشی از درون تو ممهد داشته‌اند، اینك چنین پندار در اطاق تاریکی هستی، که در آن نور، یا چیزهائی چون خورشید، ماه، و چراغ نیست، تمام فضای تاریك اطاق را می‌باید چون روده‌ها یا چون قلب تو دانست. و اگر آن در جهت مخالف چشمان تو نباشد، چگونه چشمان تو متأثر می‌گردد؟ و اگر ادراك مناظر برون را هم به کناری بنهی و بگوئی که تاریکی را چون موجودی در درون خود و در خلاف جهت دید گانت تلقی میکنی، بدانسان که هرگاه چشمانت را می‌بندی، فقط تاریکی را می‌بینی، که باید آنرا بدین معنی دانست که تو درون خویشتن را می‌بینی پس چرا آنگاه که چشمانت را باز میکنی و درخشندگی و روشنایها را می‌بینی، نمی‌توانی چهره خویشتن را به بینی؟ اگر چهره خود را نمی-



بینی، که باید آنرا بدین معنی دانست که چهره تودرجهت خلاف دیدگان تو نیست .  
و یا اگر چنان پنداریم که تو می‌توانی چهره خود را به بینی پس هم فکر دراک و هم  
عضو بینائی هر دو می‌یاید در فضای بازی باشند.

اگر چنین پنداریم که فکر مدرک تودر فضای باز است طبعاً تعلق به بدن نتواند  
داشت، و پس هرگاه تا تاگاتا درحیطه دید تو است باید بدین معنایش داشت که فکر  
مدرک بخشی از بدن توست و اینک فقط چشمان تو است که قادر به رؤیت و تشخیص  
است، و سایر اعضاء بدن تودراین هنگام نباید چیزی را حس کنند.

یا ، اگر تو مصراً ادعا کنی که بدن و دیدگان هر کدام جداگانه شعوری خاص  
خود دارد ، پس دو نوع فکر دراک باید وجود داشته باشد ، که این بدان معنی است  
که شخصیت واحد تو دو بودا می‌بیند . پس روشن می‌شود که تلقی دیدار تیرگی  
بمنزله دیدار درون بدن سخنی است مهمل .

پس آناندا به سروربودا گفت: - من بیوقوفه از فرامین سرور خودم و از تعالیم  
تمام مریدان روشن رای تو بهره گرفته‌ام و آموخته‌ام که وجود پدیده ها تجلی خود  
فکر است و هم‌چنین تمام وجود فکر تجلی پدیده‌هاست . و اینک بر من چنان می‌نماید  
که این فکر اندیشمند واقعاً جوهر فکر من است و هر جا با اشیاء برونی برخورد  
میکند ، آن تجلی فکر است . یعنی ، فکر دراک، نه در درون نه برون و نه در میان  
بدن است .

سرورسخن او را برید و گفت: - هم اینک می‌گوئی که تمام تجلیات اندیشه  
مبین وجود پدیده‌هاست و هر جا که فکر با اشیاء برونی برخورد می‌کند بدین معنی است  
که فکر خود در تجلی آمده است. اگر فکر تو بخودی خود ذاتی ندارد چگونه می‌تواند  
با اشیاء برونی برخورد کند؟ و اگر چنین می‌باید باشد که با وجود اینکه فکر ذاتی  
از خود ندارد می‌تواند با اشیاء برونی برخورد کند ، پس فرض جدید دیگری در



قلمرو ذهن لازم می آید ، یعنی ، شش واقعیت عینی ، شش عضو حسی ، شش درك باضافه حالت طبیعی فرضی فکر که همچون « شیء بخودی خود » مورد نظر است . و بعد میباید فرض جدید دیگری از هفت گونه عین داشته باشیم . عین بینائی ، عین شنوائی ، عین بویایی ، عین چشائی ، عین لامسه ، و عین واحدی هم برای اندیشه ، باضافه این « شیء بخودی خود » که در برون است . نه نظر توبه هیچ ترتیبی تأویل و تفسیر درستی نیست .

آناندا ، تأویل تو که فکر دراك ، بهنگامیکه اندیشه و شیء خارجی بایکدیگر برخورد می کنند ، ذاتی بخودی خود دارد ، بر فکر تو بندها خواهد نهاد ، همانسان که بر دست و پای تو بند مینهند . بگذار باین ترتیب از تو سؤال کنم : آیا شعور ذهنی تو از داخل یا خارج بدنت سرچشمه می گیرد ؟ اگر از داخل سرچشمه می گیرد ، تو می باید درون بدن خود را بشناسی ، ولی اگر از برون می آید ، تو میباید قبل از هر چیز چهره خود را ببینی .

آناندا جواب داد : - سرور من ، من باچشمانم می بینم و بافکرم درك می کنم ، و این بدان معنی نیست که ، هر دو بیکدیگر قابل تبدیل اند و هر کدام می تواند کار آن دیگر را انجام دهد .

سرور بودا ادامه داد : - آناندا ، اگر چشمهای تو بخودی خود می بیند ، پس تصور کن که تو در داخل اطاقی هستی ، آیا در آن اطاق می تواند در درك بینائی سهمی داشته باشد ؟ اگر در ( یا چشم ) در ایجاد این ادراك بینائی شریك است ، پس تمام اجساد مردگانی که هنوز عضو چشمشان بی عیب است . می باید همچنان چیزها را به بینند ، و اگر هم چنان می توانند به بینند ( درك کنند ) چگونه می توان آنها را مرده پنداشت .

آناندا ، اگر قبول کنیم که مغز دراك تودارای نوعی از تعیین و مادیت است در آنصورت ، دارای يك هیئت است یا چند هیئت ؟ آیا دريك مكان از بدن تو قرار گرفته



یا اینکه در تمام بدن پخش است؟ اگر يك هيئت است، هر گاه تويك عضو را مقید بداری سایر اعضا هم می باید قید را احساس کنند. و اگر همه اعضا قید را احساس کنند دیگر نمی توان بر عضو مقید دقیقاً مطلع شد، اگر ادراك تقید مربوط به محل معینی از فکر است پس فکر مدرک را نمی توان هیئت واحدی که در محل معینی جای دارد تلقی کرد و اگر فکر دراك را واجد چند هیئت یا مشتمل بر چند هیئت بدانیم ناگزیر می باید باین نکته اذعان کرد که به تعداد هیئتهای فکر شخصی را شخصیتهای متعدد است. و با قبول این مطلب این مسئله مطرح می شود که کدام يك از این افکار دراك متحيز حقاً تعلق به تودارد. و اگر چنین تلقی کنیم که فکر توبطور متحدالشکل و هماهنگ در تمام قسمتهای بدن تو پخش شده است، در این صورت اگر یکی از اعضا بدن تو را محکم به بندیم می باید تمام اعضا تورنج وارده را احساس کنند، و اگر فکر تو بطور متحدالشکل و هماهنگ توزیع نشده است، و فقط در برخی از قسمتهای بدن پخش شده است، در آن صورت اگر در زمان واحدی هم سر و هم پای خودت را لمس کنی ناگزیر میباید فقط لمس یکی از این دو عضو را احساس کنی و لمس دیگر عضو را احساس نکنی، و ما می دانیم که واقعاً چنین نیست. بنا بر این، آنا ندا، تومی باید بدانی که نظر تو مشعر بر این که فکر همان جائی قرار دارد که با عین خارجی برخورد می کند. منطقی نیست. پس آنا ندا به سرور بودا گفت: - من بیاد می آورم سرورم بودا را در هنگامیکه به برادر منجوسری [Manjusri] و سایر شاهزادگان درما<sup>۱</sup> تعلیم میداد گفت که فکر نه در درون بدن مقام دارد و نه در برون بدن، مرا چنین می نماید که اگر فکر در درون بدن است و ما درون بدن را نمی توانیم ببینیم اگر در برون بدن باشد ما نباید بتوانیم برون بدن را هم احساس کنیم. و ما می دانیم که درون بدن را نمی توانیم بنگریم و این سخن بدان معنی است که فکر در درون بدن مقام ندارد و نیز این سخن هم بدین

۱. Dharma فرایضی مذهبی. تکالیفی که افراد بر حسب طبع و وعظ خود

باجرای آن مقیداند.



معنی است که بدن و فکر بنحوی با یکدیگر بهم بستگی متقابل دارند و این ارتباط از طریق قدرت ادراک متحقق می گردد ، و نیز این سخن مؤید این معنی است که فکر در برون بدن هم مقام ندارد . و اینک سرورم ، از آنجائیکه فکر ما و بدن ما با یکدیگر بهم بستگی متقابل دارند و باوصف این مادرون بدنمانرا نمیتوانیم به بینیم پس بناچار فکرفهیم و دراک میباید درمیان برخی چیزها مقام داشته باشد ، این است آنچه هـ - ن می فهمم .

سرور بودا گفت : - آناندا ، تومی پنداری که فکر می باید درمیان برخی چیزها مقام داشته باشد . اینک به بررسی این مطلب می پردازیم . اگر فکر درمیان برخی چیزها مقام دارد بناچار میباید در مکان خاصی قرار داشته باشد . زیرا ما نمی توانیم قرارگاه نامعینی را تصور کنیم چنین تصویری غیر معقول است . آناندا ، تو تصور میکنی که فکر درمیان چه چیزها مقام دارد . آیا فکر بین اشیاء خارجی و ابدان ماجایگزین شده است ؟ اگر چنین است فکر می باید در سطح بدن ماقرار داشته باشد و نه در درون بدن ما . و اگر فکر در بین قسمتهای مختلف بدن ما قرار دارد ، پس بناچار می باید در درون بدن ما قرار داشته باشد . و اگر فکر در بین اشیاء خارجی قرار دارد ، روبکدام سو دارد و مبنای تعیین جهت آن چیست ؟ يك انسان را مثال میزنم : اگر شخص بین اشیائی بایستد و روبه شرق بنگرد ، پس او در غرب مقام گرفته است ؛ و اگر او روبه غرب بنگرد ، پس در شرق مقام گرفته است ؛ و اگر او روبه جنوب بنگرد پس در شمال مقام گرفته است ؛ و اگر روبه شمال بنگرد پس در جنوب مقام گرفته است ؛ اگر بگوئیم فکر بین اشیاء قرار گرفته ولی مبنائی برای تعیین جهت آن وجود ندارد ، مانند آن است که بگوئیم فکر اصولاً وجود ندارد ؛ و نیز اگر بگوئیم مبنائی برای تعیین جهت فکر وجود دارد ولی در مورد آن مبنی قطع و یقین نداریم ، پس نتیجه طبعاً این خواهد بود که در فکر آشفتگی پدید آید . (مبنای تعیین جهت فکر باید آن چنان



باشد که بتوان با گردانیدن آن مبنی فکر را روبه شمال یا جنوب یا شرق یا غرب قرار داد .)

آناندا پاسخ داد :- منظور من از بیان اینکه فکر در «میان برخی چیزها» وجود دارد آن معنی که شما دریافتید نبود . در يك مورد سرور من گفته است . «دیدگان و مناظر ، بر طبق شرائطی متقابلاً بیکدیگر جذب می شوند» اما چیز دیگری هم در درکارست که در شعور ما که منوط به دیدگان است تجلی می کند . و منظور من از وجود فکر «بین برخی چیزها» همین است . دیدگان تفاوت اشیاء را درمی یابد در حالی که خود مناظر و اشیاء چیزهایی هستند عاری از حس . و چون شعور در میان اشیاء آشکار می شود ، فکر دراك هم میباید در میان آنها مقام گرفته باشد.

سرور بودا کلام او را قطع کرده گفت :- آناندا ، اگر گفته اند که فکر بین اعضاء حس و اشیاء وجود دارد پس جای آن است که از تو بپرسم آیا جوهر فکر بدو- قسمت مجزا تقسیم شده است یا نه ؟ اگر پاسخ این سؤال مثبت است پس اشیاء و فکر اصلی بنحو مغشوشی با یکدیگر اختلاط می یابند ، و چون شیء نمی تواند عیناً همانند فکر اصلی که واجد شعور است باشد ، پس بناچار به معارضه با یکدیگر می پردازند . پس چگونه ترا یارای این سخن است که فکر در بین اشیاء وجود دارد ؟

و اگر این بیان که فکر بدو قسمت مجزی تقسیم شده مبنایی ندارد ، پس بیان اینکه شیء بی حس مدرك نیست مثل این است که بگوئیم شیء بخودی خود جوهری ندارد بنابراین میباید غیر قابل ادراك هم باشد . پس بیان «در میان برخی چیزها» عاری از معنی است . بنابراین آناندا تو ناچار از تأیید این نکته ای که وجود فکر بین برخی چیزها مطلبی است مهمل و هم درخور تفسیر نیست .

آناندا پس سرور بودا را مخاطب قرار داده گفت : سرور آزاده ، چندی



پیش که سرور آزاده من به چهار<sup>۱</sup> [ Bodhisattva-Mahasattva ] بزرگ، مودگال یا یانا [ Maudgalyayana ] و سوب هوتی [ Subhuti ] و پورنا [ Purna ] و ساری پوترا [ Sariputra ] به گفتگو در باره تعالیم دارما [ Dharma ] مشغول بود من شنیدم که سرور من می گفت، جوهر فکر دراك ممیز و شاعر نه در درون بدن است نه در برون بدن، و نه در بین آنها، و در حقیقت وجود او در محل خاصی مقام ندارد. و از آنجا که سرور من در تعالیم خود هم اینك این نکته را تفسیر کرده من ناگزیر از تعیین مکان فکر بر طبق نظر خود چشم می پوشم، اما اگر این سخن راست است که فکر چیزی است غیر محسوس، پس دیگر بچه معنی می توانم به عبارت « فکر خودم » بیان دیشم.

سرور بودا پاسخ داد: - هم انسان است که اینك تو خود بیان داشتی که جوهر فکر ممیز و دراك و شاعر در هیچ کجا مقام ندارد، و معنای آن نیز هم روشن است؛ جوهر فکر در این جهان نیست. نه در پهنای بیکران فضا، نه در آب، و نه در زمین است و نه با بال خود در پرواز است، و نه در حال خرامیدن است، او در هیچ جا نیست. ولی هنگامی که می گوئی دیگر فکر توبه مفهوم خاص و معینی از فکر عنایت نخواهد داشت، منظور تو چیست؟ آیا منظور تو آن است که پدیده فکر وجود واقعی ندارد، یا او را وجود محسوسی نیست؟ اگر منظور تو آن است که وجودی واقعی ندارد، این سخن موهم این معنی است که همچون موی بر پشت لاک پشت و چون شاخ بر سر خرگوش، فکر هم وجود ندارد. اما اگر منظور تو آن است که او را وجود محسوسی نیست این سخن موهم بی وجودی (یا عدم) کامل فکر نیست. ولی منظور تو چیست؟

۱. از دولنت Bodhi بمعنی آگاهی و روشنی و Sattava وجود و ذات ترکیب شده و یعنی آن کس که در طریق بودا قدم نهاده و بعد از نسلی خود بودا خواهد شد. روشن خواهد شد.



اگر بگوئی فکر خلاً صرف است ، موهم این معنی است که فکر تا آن حد که ناظر بر تست مطلقاً وجود ندارد . ولی اگر هنوز هم مفهوم خاص و معینی از فکر را در ذهن می پروری ، بناچار به نوعی وجود فکر التفات داری ، و عدم التفات تو به وجود فکر دلالت بر عدم آن نتواند داشت ، هم بدانگونه که تو خود به مفهوم « فکر من » التفات داری ، و پس چگونه با این التفات از عدم فکر سخن توان راندن ؟ پس ، آناندا ، سخنی که هم اینک بر زبان راندی مشعر بر اینکه ، هرچیز که تو مفهومش را در فکرت نیرووری وجود نتواند داشت ، و بالنتیجه دال بر اینکه فکر شاعر و دراک و ممیز وجود ندارد سخنی است مهمل و عاری از معنی ، آیا چنین نیست ؟

در اینحال ، آناندا از جای خود برخاست به میان انجمن آمد ، و ردای تشریفاتی خود را منظم کرد ، بر زانوی راستش زانو زد ، کف دستانش را بر یکدیگر تکیه داد ، و با احترام تمام سرور بودا را مخاطب قرار داده چنین گفت :

سرور آزادهام ! من سربلندم که جواثرین خویش توام ، و تو همواره مرا مورد لطف و محبت خود قرار داده ای ، با آنکه من بیش از یکتن از گروندگان بسیار تو نیستم ، هنوز هم مرا مورد محبت قرار میدهی ، اما علیرغم آنهمه چیزها که ذهن من دریافته است ، هنوز نتوانسته ام خود را از آلودگیها ، و علائق رها کنم ، و بالمآل هنوز نتوانسته ام بر افسون جادوئی روسپیان غالب آیم . فکر من بارها آشفته می گشت و به پرتگاه آلودگیها نزدیک می شدم ، و بسی نمانده بود که در آن غرق شوم . اینک در می یابم که آنها همه ناشی از جهل من میبود ، و ناشی از عدم تحقق ، درست آنچیز که فکر اصلی و حقیقی است میبوده ای سرورم ، ترا سپاس می گذارم که بر من رحم و شفقت داری و راه درست عظمت های معنوی را به من مینمائی بدانسان که من به حکومت بر خویشتن قادر گردم ، و از فریب های شیطانی نفسم رها شوم ، و نیز آن قدرت را بیابم که تمام ملحدان را از قیود عقاید کاذب و فریبها آزاد سازم .



هنگامیکه آناندا به عرایض خود پایان داد ، به فروتنی در برابر سرور بودا خم شد ، بداندان که دستها و پیشانی‌اش با زمین مماس گردید ، و تمام شنوندگان هیبت زده ، در هیجانی عظیم ، با قلوبی پر حرارت و پر حرمت ، پاسخ آن شخص فرخنده را منتظر ماندند .

بناگهان در تالار که از هیبت او و جمع مشتاقان انباشته بود ، شگفت منظری پدیدار گشت که از همه آن منظرها که کسان پیشتر دیده بودند برتر بود . تالار با تشعشع پر جلالی که از سیمای ماه مانند شخص فرخنده ساطع می گشت سرشار شد ، تو گفتی صدها هزار پرتو خورشید در هر کناری نور همی پاشید . هر کجا پرتوها می رسید بیدرنگ نشانه های آسمانی بودا نمایان میشد . و نیز شخص سرور بودا با شعشعه که خود بخود ساطع بود متجلی می گشت ، و همه مریدان بودا را که از ده گوشه جهان فراهم آمده بود در میان می گرفت . این شکوه و مجد همه گیر ، مبارک ، و برتر مریدان بیشمار بودا را غرق در نور و پرتو کرد ، و همه بودیستوان های بزرگ [ Bodhisattvas ] در موج نور و روشنی در جای خود نشسته و دستهایشان را برافراشته و بیکدیگر میفشردند و با اشتیاق با انتظار سخنان شخص فرخنده بودند .

پس سرور بودا رو به انجمن کرد و گفت :- آناندا ، از روزگار ازل ، از حیاتی به حیاتی دیگر ، همه موجودات با ذکات در طی پیشرفت طبیعی خود ، به فریب های تشویش انگیزی دچار آمده اند که هر کدام تحت شرائط مقید کننده کردار فردی خود بوده اند ، قید ناشی از کردار برایشان یکسان و هم آهنگ می بود همچون غلاف بامیه که هر گاه شکافته شود سه دانه در هر کدام دیده میشود . و دلیل اینکه تمام مریدان بیکباره به روشن رایی اعلی واصل نمی شوند آنست که ایشان دو اصل ابتدائی را درك نمی کنند و به همین لحاظ برخی از اینان فقط به آرهای [ Arhatship ]



و یا به پراتیاکاشیب [Pratyakaship] نایل میشوند برخی به پست تراز اینها هم واصل میشوند یعنی به حد شیاطین و ملحدین میرسند و بعضی هم به مارا [Mara] و وابستگیانش میرسند. دلیل این تفاوت‌های بزرگ هم آنست که ایشان این دو اصل را نمی‌شناسند و بدین لحاظ فکرشان مغشوش می‌گردد و به کاری‌های خطا دچار میشوند. کردار ایشان درست هم بدان ماند که بخواهند با جوشانیدن سنگ و خاک غذای لذیذی طبخ کنند. تردیدی نیست که اگر میلیونها بار هم این کار را تکرار کنند به نتیجه‌ای نخواهند رسید.

آناندا، این دو اصل اساسی کدام است، نخستین اصل اساسی علت عمده‌توالی ولادت‌ها و موت‌ها از روز ازل است، اصل جهالت است. (اصل تفرد، تجلی، تحول، تمیز، و تعاقب است) بر اثر حاصل کار این اصول است که موجودات ذکیه‌ای که افکار متفاوتی دارند پدید می‌گردند، و در همه اوقات این موجودات ذکیه، افکار آلوده، محدود و مغشوش خود را جوهر واقعی و طبیعی فکر می‌پنداشته‌اند.

دومین اصل اساسی نیز علت عمده وفاق کامل روشن رایی با نیروانا است که از روز ازل وجود داشته است. (اصل کمال شفقت، اصل جذب و وفاق با تقوی، هماهنگی، محبت، توافق، ابدیت، و آشتی است.) بادر کشیدن این اصل به سرشت روشن خویش، میتوان روح وفاق بخشنده آنرا آشکار داشته توسعه بخشید و در شرایط متنوع هم متحقق داشت. این روح وفاق بخشنده اگر در گیرودار شرائط زمانه از دست رفت از آنجهت بود که توروشنی سرشت اصل خویش را از یاد بردی، و در میان اشتغالات مختلف زندگی، به تحقق وجود آن نپرداختی، آناندا دلیل اینکه تو و دیگر موجودات ذکیه از راه جهالت به ناکامی سقوط کردید و در قسمتهای مختلف وجود افتادید همین بود.

اینك آناندا، تو آرزومندی که راه درست وصول به [Samapatti] را بدانی



تا بتوانی از دور بی فرجام ولادت‌ها و موت‌ها رها گردی، آناندا، آیا این سخن راست نیست؟ پس چنان لازم می‌بینم که از تو چیزهای دیگری هم بپرسم، در اینحال سرور تاناگاتا [Tathagata] يك دستش را درحالی‌که انگشتانش را بهم گره کرده بود بلند کرد و گفت: آناندا، این را می‌بینی؟

آری، سرورم، آنرا می‌بینم.

آناندا، چه می‌بینی!

من می‌بینم که سرورم دستش را بلند کرده و انگشتانش را گره کرده و درخندگی او چشمان مرا فرو بسته و قلبم را حرارت بخشیده است.

آناندا، با چه چیز آنرا می‌بینی

بیگفتگو، آنرا با چشمانم می‌بینم.

پس سرور بودا گفت: - آناندا، هم اینك، مرا بدین سان پاسخ دادی که آنگاه که تاناگاتا [Tathagata] با انگشتان گره خورده‌اش مشتی نورانی پدید آورد، درخندگی آن در چشمهای تو پرتو افکند و قلب تو را حرارت بخشید. بسیار خوب، اینك از تو می‌پرسم: - آنگاه که مشت من میدرخشد و تو از نزد يك بآن مینگری، آن چیز که وجود فکر تو را آشکار میدارد کدام است؟

آناندا پاسخ داد: - اینك از من درباره وجود فکرم سؤال میکنی تا بدین پرسش پاسخ دهم باید که نیروی استدلال و اندیشه خود را بکار اندازم شاید که سؤال را پاسخی بیابم. بلی، هم اینك می‌فهمم پس خود این استدلال همان چیزی است که عبارت «فکرمن» دلالت بدان دارد.

سرور بودا به تندی آناندا را ملامت کرد و گفت: - اظهار اینکه وجود تو

همان فکر توست، سخنی است مهمل.

آناندا بپا خاست دستانش را بهم تکیه داد و با حیرت چنین گفت:



سرورم چرا، اگر وجود من همان فکر من نیست، پس کدام چیز دیگر فکر من تواند بود؟  
 سرور بودا پاسخ داد: - این نظر که وجود تو همان فکر تو است درست نیست  
 و ناشی از تأمل درباره روابط خودت با اشیاء خارجی است که موجب تیره گشتن فکر  
 اصلی و حقیقی تو است. و بهمین دلیل است که از روز ازل تا حیات کنونی هیچگاه  
 فکر حقیقی و اصلی خود را درست نفهمیده‌ای. مثال رفتار تو با فکرت چنان است  
 که سارقی خرد سال را فرزند خویشتن بیانگاری و با وی بهمان سان ملاطفت کنی.  
 با این نحوه کردار وقوف خودت را بر فکر اصلی و دایمی خود از کف داده‌ای  
 و بهمین علت از تحمل رنج ناشی از توالی بی وقفه ولادت‌ها و موت‌ها گزیری نداری.  
 آناندا با خوف و آشفتگی به سرور گفت: - من برادرزاده محبوب توام،  
 و بلحاظ حرمت و قدری که بر بزرگواریهای تو قائل شده‌ام مرا به پیروی خود مجاز  
 داشته‌ای. و نظر من بر این است که فکر من فقط به ستایش سرورم تا تاگاتا  
 برنخواسته، بلکه همه معتقدین او را و همه سالاران دانشوری را که در سرزمینهای  
 بیشمار بودا مقام دارند میستاید. و از اینها بالاتر، همین فکر من همه تمرین‌های  
 دشوار را با عزم و شجاعت بکار بسته است. همه اینها که شمردم فعالیت‌های فکر و  
 شخص من بود. چگونه توانم که اینها را از یکدیگر جدا بدارم؟ و حتی کارهای  
 شیطانی من چون تخطئه تعالیم و اصول [Dharma] و غفلت از کارهای خوب نیز  
 فعالیت‌های فکر و شخص من است. شخص من فکر من است. اگر بتوان مدلل داشت که این کارها  
 همان فعالیت‌های فکر من نیست، و پس آنگاه من موجودی عاری از فکر خواهم بود، مانند  
 تصویری که ما از کنده هیزم یا از خاک داریم. آه اگر من مجبور به رها کردن ادراکات  
 و شعور خویشتن باشم دیگر چیزی باقی نخواهد ماند که بتوان آنرا شخص من یا  
 فکر من دانست. سرورم مقصود تو از بیان اینکه وجود من فکر من نیست چه است؟  
 هم بدینگونه که درمییابی من در شگفتم و مشوش. و این شنوندگان نیز در تردید اند



و شك. به زاری از تو درخواست میکنیم که برما شفقت کن و نظرت را بروشنی برما بیان‌دار که مامریدانی بیخبر بیش نیستیم.

در اینحال سرور فرخنده دستش را به محبت روی سر آندا نا گذاشت و به توضیح حقیقت و ذات طبع فکر پرداخت و بدین امید میبود که در ایشان شعور شناخت پدیدم‌های برتر را بیدار کند، وی برایشان بیان داشت که اگر طالب‌آند که فکر را بدرستی بفهمند ناگزیر میباید فکر را از همه اندیشه‌هایی که شخص ایشان را از غیر شخص ایشان ممیز میدارد رها سازند.

وی ادامه داد: - آندا و تمام مریدان من! من همواره بشما آموختم‌ام که همه پدیده‌ها و بسط و توسعه آنها همان تجلیات فکر است. تمام بواعث و نتایج، از کیهان بزرگ تا غبار کوچکی که فقط در شعاع خورشید میتوان دید، فقط بوسیله فکر ممیز به حیطة وجود نمایان قدم می‌نهند. اگر ما بنیاد همه چیزها را در کیهان بررسی کنیم درمی‌یابیم که آنها چیزی جز تجلی برخی ذوات اصلی نیستند. حتی برگهای ریز گیاهان، و برجستگی‌های طناب، و هر چیز دیگر را اگر بدقت بررسی کنیم درمی‌یابیم که بنیاد آن بر تجلی آن ذوات اصلی قرار دارد. حتی فضای پهناور هم عدم نیست. پس فکر منور آرام، پاک، و پرشگفت، که سرچشمه تمام پدیده‌ها است چگونه تواند که ذاتی از خود نداشته باشد.

اگر توبه لثامت این فکر دراك را که واجد شعور ممیزه است و وابسته به اعضاء مختلف حواسی است همان فکر اصلی تلقی کنی، پس فکر ممیز ناچار از همه آن فعالیتها که به هر شکل، منظر، صوت، بو، لمس و طعمی جواب میداد باید بگذرد و به جستجوی سرشتی دیگر و کامل‌تر برآید. تو اینك تعالیم مرا می‌شنوی و افکار تو بوسیله اصواتی که از گفتار من بوجود می‌آید به تمیز و تشخیص مبادرت می‌ورزد، اما آنگاه که اصوات خاموش بماند و همه مدرکات ناشی از اصوات به پایان برسد، هنوز هم



فکر با آنچه از آن اصوات بحافظه سپرده شده به تمیز و تشخیص میپردازد و برای تو بسیار دشوار است که فکر ت را در خلأ و آرامش نگهداری، مراد من از این گفتار آن نیست که شما را به التفات به این فعالیتها که بعداً خواهد آمد تشویق کنم ولی شمارا به بررسی دقیقتر طبع آن سوق میدهم. اگر فکر شما، بعد از آنکه اشیاء خارجی هم از برابر دیدگان شما به کنار رفت، هنوز طبع ممیز خود را نگاه میدارد، آیا این مطلب بالضروره مبین این معنی است که فکر ممیز شما مادیت خود را از دست داده است؟ این سخن آیا مبین این مطلب نیست که اینك شما فقط سایه‌ها و انعکاسات چیزهائی را که زمانی اشیاء واقعی مربوط به آنها در برابر دیدگان شما قرار داشت تمیز و تشخیص میدهید؟ اشیاء یقیناً همیشگی نیست با از میان رفتن آن آیا فکر شما هم از میان میرود، و مانند موی بر پشت لاک پشت، یا شاخ بر سر خرگوش میشود؟ اگر فکر از میان میرود، پس دارما کایا [Dharmakaya] میباید پایان پذیرفته باشد و دیگر چه کسی فدای خویشتن داری بقصد نجات از عوارض ناشی از ادراک پدیده‌ها میگردد؟ در این جا، آناندا و جمع بزرگ شنوندگان بیشتر ذهنشان مغشوش گشت و خاموش ماندند.

سرور بودا ادامه داد: - آناندا، اگر در این جهان مریدان تأمل را مجدانه بکار می‌بستند، گرچه به نه مرحله سکون در تأمل و دایانا<sup>۱</sup> نائل می‌آمدند ولی نمیتوانستند مبری از آلودگیها و علائق خاکی به ارهت ها [Arhats] نائل شوند. و این کاملاً ناشی از تمسك آنها به مفهوم فریبنده اندیشه ممیز و مشخص است که مبنای آن غیر واقعی و فریبا است و ایشان آنرا وجودی واقعی می‌پندارند. آناندا، گرچه چیزهای زیادی آموخته‌ای ولی هنوز به حد بلوغ بودائی نرسیده‌ای.

وقتی آناندا این تعلیم خشونت‌آمیز را شنید، بسیار اندوهگین گشت. اشک از



چشمانش فروریخت ، پیشانی و دستها و پاهایش با زمین مماس شد ، به سرور اظهار چاکری فراوان کرد ، و سپس در حالیکه زانوزده بود گفت :

سرور آزاده ! چون مصمم به پیروی از تو گشتم و مرید تو شدم میاندیشیدم که میتوانم به نیروی فوق عادی تو تکیه کنم و نیز میاندیشیدم که بکار بستن تعالیم تودشوار نخواهد بود . و با انتظار آن بودم که سرور به من مساعدتی کند و یکبار حلول معرفت و نور اعلی [ Samadhi ] را در بدن من تجربه کند من بدین سخن که جسم و فکر متفاوت بوده و نمیتواند جانشین یکدیگر شوند قدری قائل نبودم پس بدینسان شاید من فکر خود را از دست داده‌ام . هر چند مرید بودا شده‌ام ولی قلبم در آن روشنایی والا غرق نیست . من آن فرزند مبذرم که پدر خویش را از یاد برده است . من هم اینک درمیابم که هم آنچیزها را هم که میدانم نمیتوانم بکارشان بندم ، پس من رجحانی بر مردانی که چیزی نیاموخته‌اند ندارم . حکایت من حکایت آن مرد است که همواره از غذا سخن گوید اما هیچگاه چیزی نخورد و هیچگاه سیر نشود . ما همگی در دو مانع گرفتار آمده‌ایم ، دانش و آموزش و آزرده‌گی و رنج . من اینک درمیابم که همه آنها ناشی از جهل طبع آرام و جاودانی فکر حقیقی ماست . سرورم ! تاتا گاتا [ Tathagata ] بزاری درخواست دارم که بر ما همه شفقت کنی . و بوضوح فکر و روشنگر مرموز را بر ما بنمای و دیدگان حقیقی روشنائی بین ما را باز کن .

بنا گهان از علامت مقدسی که بر سینه سرور قرار داشت نوری پر جلال و خیره-کننده درخشیدن گرفت که با پرتوهائی به صدها هزار رنگ برده گوشه کیهان نور و فروغ ریخت که آنها در دم بر جلال محراب مقدس سرور در ده گوشه کیهان افزودند . و سپس این نور درخشان و پر شکوه بدیگران رو نمود و بر تارک آناندا و همه آنها که در مجلس بودند برق زد و درخشیدن گرفت .

پس سرور بودا به آناندا خطاب کرد و گفت : برای همه شما من چراغ راهنمای



دارما را بر میافروزم بد انسان که در پرتو آن تمام موجودات ذکویه بتوانند طبع مرموزو شگفت فکر و شنگر را متحقق دارند و اصل آنرا دریابند .

نخست آناندا از تو میپرسد، تو مشیت مرادیدی و در دیده ات درخشان نمود، درخشندگی آن مشیت بچه وسیله خود را متجلی میداشت؟ با کدام وسیله آن درخشندگی دیده شد؟ و با کدام وسیله مفهوم درخشندگی را درك کردی؟

آناندا پاسخ داد: - سرورم، درخشندگی از تمام بدن تا بناك سرورم مشهود است مانند آنکه دره ای را از الماس انباشته باشند. بدن مقدس تو، که بدینسان درخشندگی دارد، نمیتواند از جای دیگری جز از خلوص ذات خود کسب نور کند انگشتانت را که یکدیگر گره کرده بودی بشکل مشیت نمودار شد آنرا من با دیدگان خودم دیدم و فکرم هم درخشندگی آنرا درك کرد.

بودا گفت: - تو میگوئی که حرکت انگشتان من و بینائی دیدگان تو مجموعاً درك مشیت را در خاطر تو پدید آورد. آیا این سخن بدان معنی است که ماهیت حرکت انگشتان و بینائی دیدگان و تفکر مانند یکدیگر است.

آناندا جواب داد: آری سرورم، اگر تو دست نداشتی یا من چشم نمیداشتم، ادراك مشیت مرا عارض نمیشد. برخورد دو حالت برای ایجاد درك ضرور است.

سرور بودا کلام او را قطع کرد: - گفתי که حرکت انگشتان و بینائی چشم با هم تطابق دارند، و فکر از این تطابق مشیت را درك میکند. آیا کاملاً درست است؟ اگر کسی دست خود را از دست بدهد، آنرا برای همیشه از دست داده، اگر مردی دیدگانش را از دست بدهد، کاملاً حس بینائی را از دست نداده و نیز درك مشیت هم برایش مقدور است. تصور کن کوری را در راه می بینی و از او میپرسی « در دنیای کوری خود، تو چه چیز می بینی؟ » او پاسخهایی از اینگونه بتو خواهد داد: - « من فقط تاریکی را میتوانم بینم و چیز دیگری نمی بینم. » این سخن بدان معنی



است که اشیائی را که او قبلاً دیده است اینک در تاریکی فرورفته‌اند، درك اواز بینائی  
از میان نرفته بلکه او اینک رؤیت تاریکی را درك میکند .

آناندا پرسید : - سرورم ، اگر کور فقط تاریکی را می‌بیند چگونه میتوان  
پذیرفت که او هنوز هم واجد درك بینائی است ؟

بودا پاسخ داد : - آناندا، آن کور فقط تاریکی را می‌بیند، بدانسان که مردی را  
در اطاق تاریك بی‌روزی محبوس کنیم او فقط تاریکی می‌بیند آناندا دید گانت را بیند،  
جز تاریکی چه می‌بینی ؟

آناندا قبول کرد که در مورد دیدار تاریکی کوران با آنکس که در اطاقی تاریك  
است و با آنکس که دید گانش را بسته است تفاوتی ندارند .

بودا ادامه داد : - اگر کوری که فقط تاریکی را می‌بیند بنا گهان شفا یابد و  
اشیاء اطراف خود را ببیند ، ما چنین گوئیم که او آن اشیاء را با چشمش دیده است .  
چراغی را بنا گهان در آن اطاق تاریك را برافروزد آنکس که در آن اطاق تاریك  
بود اشیاء اطرافش را می‌بیند و ما میگوئیم که او بوسیله چراغ اشیاء را دید . این  
سخن کاملاً درست نیست چراغ اشیاء را آشکار نکرد ، دیدگان است که آنها را دیده .  
اگر غیر از این باشد و بینائی از آن چراغ تلقی گردد، دیگر آنرا چراغ نمیتوان پنداشت  
و شخص بینا هم با بینائی ارتباطی نخواهد داشت ولی اگر بدقت بررسی کنیم نه چراغ و نه  
چشم هیچکدام اشیاء را درك نکرده‌اند .

گرچه این دومین دستوری بود که آناندا در این باره دریافت میداشت بر معنای  
آن وقوف پیدا نکرد و همچنان بهت زده بر جای مانده بود تا سرور این سخن را با وضوح  
و روشنی بیشتری براو توضیح دهد، او همچنان با قلبی مشتاق و پاک با انتظار بقیه توضیحات  
آن سرور فرخنده نشسته بود .

سرور بودا ، با مهری فراوان ، دست خود را بر سر آناندا کشید و باو گفت : -



آناندا در ابتدای روشن رایی کامل خویش من روزی به جنگل آهوان در سارنات [Sarnath] رفتم در آنجا کندینا [Kaundinya] و چهار مریدش مقیم میبودند. نخستین تعلیم را بایشان دادم. آن تعلیم این بود: علت اینکه همه موجودات ذکویه نمیتوانند به روشن رایی و آرهاتی [Arhatship] نایل شوند این است که مدرکات کاذب درباره اشیاء و پدیدهها ایشانرا گمراه میکنند و فکرشان را ملوث میدارند. از آن تاریخ ایشان اهمیت آن تعلیم را دریافتند و به روشن رایی رسیدند.

پس کندینا از میان جمعیت برخاست و به سرور خطاب کرده و گفت: - سرور خجسته من سالخورده ترین کس در این انجمنم و نیز چنان نموده‌ام که افتخار دریافت تعالیم و اصول دارما [Dharma] را بهتر از دیگران بمن داده‌اند. من از طریق درک اهمیت اشیاء عینی به آرهات [Arhat] نائل آمدم. من چون مسافری بودم که در جستجوی جائی است تا در آن لحظه‌ای بیارامد و گرسنگی خود را فرونشاند و نیز همچون مسافر پس از آنکه گرسنگی‌ام فرونشست و خستگی‌ام سترده گشت دیگر درنگ در آن جای را مناسب حال نمیدانم و به سپردن راه در دیگر روز برمیخیزم. اگر کسی صاحب آن منزلگاه باشد او را سزد که در آنجا مقام گیرد و باقی بماند اما آنکس که مسافر است میباید سفر را دنبال کند، مسافر نشان گذرنده و سپنجی بودن است، از او باید پیاموزیم، و نیز از آسمان هم میتوان درسی آموخت، بعد از نزول باران آسمان پاکتر و با صفاتر است و پرتو خورشید هم ابرها را میشکافد و در مسیر خود ستونهایی از غبار را که در هوا سرگردانند روشن میکند. ما فضای بیکران را نشان سکون و ابدیت میدانیم، و ذرات غبار را نشان حرکت و زوال میپنداریم.

سرور بودا را سخنان کندینا خوش آمد و گفت: - ای کندینا؛ چنین است، چنین است سپس دستش را بلند کرد، انگشتانش را از هم گشود و دوباره بهم بست و گفت: آناندا چه می بینی؟



آناندا جواب داد: - من می بینم که سرورم در برابر انجمن ایستاده و انگشتان زیبایش را می کشاید و می بندد .

سرور گفت : اینکه توانگشتان مرا می بینی که باز وبسته میشوند ، ادراك حرکت متعلق به انگشتان من است یا به دیدگان تو ؟

آناندا جواب داد : سرورم ، وقتی دست ارجمندت باز و بسته میشود من چنین در می یابم که حرکت متعلق به دست تو است نه بدیدگان من .

سرور پرسید : آناندا ، چه چیز در حرکت است و چه چیز در سکون ؟  
آناندا جواب داد: سرورم ، انگشتان تو در حرکت است اما دیدگان من ، اگر هم نتوانم بگویم که واجد ماهیت سکون مطلق است ، به سختی میتوانم آنرا در حرکت بیانگارم .

سرور بودا را این پاسخ خوش آمد و گفت : آناندا ، چنین است ، پس سرور بودا پرتو پر فروغی را برانگیخت تا از دستش بر سمت راست آناندا فرود آمد . آناندا با شتاب سرخورا برای تماشای آن کج کرد . پس سرور پرتو دیگری بر سمت چپ آناندا باز فرستاد ، و آناندا با شتاب سرخود را برای دیدن آن بسوی دیگر کج کرد . پس سرور بودا از آناندا پرسید : آناندا چه موجب شد که سرت را باینسوی و آنسوی گرداندی ؟

سرورم ، سبب آن بود که من دیدم پرتوی رخشان از دست سرورم برجهید ، و ابتداء به سمت راست من و سپس به سمت چپ من فرود آمد و من سرم را باینسوی و آنسوی گردانیدم تا آن پرتو را به بینم .

آناندا ، تو میگوئی ، دیدگان تو نور را دنبال میکرد و تو سرت را از راست به چپ گردانیدی . اينك باز گوی که آیا سرت تو در حرکت بود یا ادراك بینائی تو ؟  
سرورم - سرم در حرکت بود ، وادارك بینائی ام را ، نتوانم که بگویم ماهیتاً



ساکن است، و نه توانم که او را در حرکت بدانم.

سرور را این پاسخ خوش آمد و گفت: آناندا، چنین است. آنگاه که من به تو مینگریستم دیدم که سر تو حرکت میکرد، و ادراک بینائی من حرکتی نداشت. و آنگاه که تو بمن مینگریستی دست من بود که بازو بسته میشد و بینائی تو حرکتی نداشت. آناندا، آیا تو میتوانی تفاوت ماهیت چیزهایی را که حرکت میکنند و تحول میپذیرند با چیزهایی که حرکت نمیکنند و تحول نمیپذیرند دریابی؟ آنچه حرکت میکند بدن است، فکر حرکت ندارد. و تو چرا حرکت را مصراً متعلق به بدن و فکر هردو میدانی؟ چرا اندیشه‌هایت را بیهوده دستخوش دیگر گونی فراز و نشیب میدانی؟ و چرا بدنت را حاکم بر فکرت قرار میدهی و موجبی بر نیانگیزی تا فکرت حاکم بر بدنت باشد؟ چرا اجازه میدهی که خواست ترا درباره ماهیت بی تحول فکر فریب بدهند و ترا برانگیزند تا کارهایی خلاف نظم و قاعده انجام دهی که ترا به حرکت و آشفتگی و رنج رهنمون است؟ اگر کسی ماهیت حقیقی فکر را از یاد ببرد انعکاسات اشیاء را با اشتباه همان فکر خود خواهد شناخت که مالا او را به جنبش‌های بی پایان و تحولات و رنج فروماندن در دور تسلسل بی فرجام مرگ و ولادت رهنمون است تو باید همه آن تحولات را همچون «ذره‌های غبار» بیانگاری و آنچه را که بی تحول است ماهیت حقیقی فکر خود بشناسی.

پس آناندا و همه انجمن دریافتند که از روز ازل، سرشت حقیقی خودشان را از یاد برده و به غفلت گذرانده‌اند، و اشیاء عینی مقید کننده را با اشتباه شناخته‌اند، و فکرهایشان را با تشخیص‌های نادرست و انعکاسات اغوا کننده مشوش داشته‌اند. احساسی بر آنها غالب آمد به مانند احساس طفلی که بعد از مدتی کلاوش پستان مادرش را یافته است، و پس از این احساس روحشان آرام و برقرار شد. در اینحال دستهایشان را بر یکدیگر فشردند و اطاعت کامل از سرور خجسته را تکرار کردند. از سرور خود



درخواست کردند تا بدیشان بیاموزد که چگونه فکر را از بدن بازشناسند ، و واقعی را از غیر واقعی بازشناسد ، و حقیقتی را از کاذب بازشناسد ، و طبایعی را که در دور تسلسل مرگ و ولادت هستند از طبعی که زاده نشده است و هرگز نمیبرد ، آن يك را پدید میآید و ناپدید میشود از آن يك که برای همیشه در ذات فکر ایشان مقام دارد ، باز شناسند .



**J. & K. UNIVERSITY LIBRARY**

This book should be returned on or before the last stamped above.  
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is  
kept beyond that day.



بهاگوت گیتا یا

طریق رستگاری



## بهاگوت گیتایا

### طریق رستگاری

گیتارا « عصاره و دها » خوانده‌اند ولی گیتا از اینهم بالاتر است . گیتا یکی از چند کتاب مهمی است که در عقول و افکار آدمی تأثیر عمیق و پا برجا داشته‌اند ، این کتاب نه فقط پایه و اساس تمام معتقدات مذهبی هندو را در خود نهفته دارد بلکه خود مفسر یکنوع راه و رسم زندگی و یکنوع شیوه تفکر و جهان بینی است که دنیای امروز سخت نیازمند و تشنه آن است : پرداختن به کار فقط بخاطر ثمرات کار نیست بلکه بلحاظ اجرای رسالت و مأموریتی است که به هر کس محول است و هر کس باید آن را در درون خود احساس کند ، زندگی و لنگاری نیست ، هر فرد در سلسله زنجیر حیات جائی دارد که باقتضای آن تکالیفی بر او بار می‌شود . اجرای این تکالیف معنای حیات اوست . زندگی یعنی ادای وظیفه یعنی اجرای تکلیف . گیتا بزرگترین و گرامی ترین یادگار مذهب هندو است .

بسیاری از فکرهای گیتا در اوپانیشادها نیز یافت می‌شود ولی در گیتا افکار پخته‌تر شده و واضح‌تر بیان گردیده . بسیاری از محققان غرب کوشیده‌اند تا محتویات فکری گیتارا تجزیه و تحلیل منطقی نموده و رشته‌های فکری متفاوت آنرا باز نمایانده و متن اصیل و خط اصلی فکر گیتا را مشخص نمایند هیچکدام از این محققان توفیق شایسته‌ای نیافته‌اند . آنها به قیاسی با انسان رئالیست قرن بیستم می‌پندارند که هر کس باید از یک سیستم منظم فکری تبعیت کند . ناهم آهنگی و احیاناً تناقض در سلسله معتقدات انسانها برای ایشان قابل درک و توجیه نیست و از اینرو وقتی در گیتا با توحید و شرک و وحدت وجود و نوعی زندقه روبرو می‌شوند که همه آنها در کنار یکدیگر و در لحظه مشخصی به عنوان معتقدات یکنفر معرفی گردیده در مقام نقد و تحلیل آنها بر می‌آیند تا آنچه را که اصل است از بقیه قسمت‌ها جدا کنند و شاید هم احیاناً رنگی بر آن بزنند . آنها میخواهند معتقدات انسانها را مانند کالاهای تجاری استاندارد یزه بکنند و برای هراعتقادی نظم و ترتیب و ابتداء و انتهای قائل شوند ولی گیتا عظیم‌تر از آن است که در این ظرفها بگنجد . گیتا اوقیانوسی است که صد ها چشمه فکری در آن بیکدیگر پیوند خورده و یک سند بزرگ تاریخی بوجود آورده



که برای پیروانش الهام بخش و تسکین دهنده است. گیتارا با موازین آکادمیک زمان تحلیل کردن بی حاصل است. گیتا چشمه الهام آن هندوئی است که در شبه جزیره تبزده مآل خویشتن را در نیروانا جستجو می کند و تحلیل این آرزو از مفتی عقل بر نمی آید. هم بدانسان که تحلیل منطقی گیتا غیر میسر است ترجمه آنهم کار هر « سرنتراشیده ای » نیست بلکه قلندری می خواهد مردی را می خواهد که دردها و امیدهای هندو را در پوست و خون خود حس کرده باشد هر کلام گیتا گواهی از دردی یا نشانی از امیدی است. لغات گیتا روح و جانی دارد خاص خود. گیتا موجودی زنده است که مشکلی و هیئتی دارد در روحی و روانی. بر گرداندن شکل و هیئتش به زبان دیگر ممکن است اما شکل و هیئتی که حاوی و مفسر همان جان و روان باشد، از دست و زبان که بر آید؟

جسارت من در بر گردانیدن این چند صفحه به فارسی بخشنودنی است راهی است که آغاز شده امید است مردان مطلعی در سپردن آن کوشش کنند. و اگر این مختصر مورد قبول قرار گرفت من خود نیز بدین کار دست خواهم زد. در این اثر کریشنا که خدای آرامش و رستگاری است ظاهر می شود و با ارجن جنگاور که بجنگ رغبت نشان نمی دهد گفتگو می کند گفتگوی ارجن و کریشنا هجده فصل طول می کشد و در طی این گفتگو بسیاری از مسائل اخلاقی و مذهبی و فلسفی مطرح می شود. این روایت را سنجیه و برای سلطان نابینائی که ذکرش در مقدمه گذشت - و از نبرد کسان خود بایکدیگر در رنج است - نقل می کند و از اینرو نام سنجیه فقط در آغاز و پایان است.



**J. & K. UNIVERSITY LIBRARY**

This book should be returned on or before the last stamped above.  
An overdue charge of 6 nP. will be levied for each day. The book is  
kept beyond that day.



## طریق رستگاری

### بہاگوت گیتا یا

سنجیہ گفت : « کرشنا ، بہ ارجن ؛ کہ افسوس براو غالب آمدہ و اندوہگین بود و دید گانش را اشک فرا گرفته و تیرہ و تار بود ؛ چنین گفت :  
کرشنا گفت : « آہ ! ارجن این فریبی کہ نیکان از آن ہتک حرمت کردہ ،  
وبہ افتخار و بہشت رهنمون نیست ، و بدنامی را موجب و منشأ است ، چگونه در این  
لحظہ مخاطرہ آمیز بر تو غالب آمدہ ؟ آہ ای پسر پیتال در خوف مشو کہ شایای تو نیست .  
برخیزای وحشت دشمنان و این سست ہمتی را بدور افکن ! »

ارجن گفت : « ای ویران کنندہ مادھو ای نابود کنندہ دشمن ! وای شایای  
حرمت چہ گونه توانم بریشما و درونا تیرہا فرو بارم ؟ اگر از صدقات و خیرات کسان  
گذر کنم از این نیکتر باشد کہ مریبان خودم مردان شایای ستایش را از پای در آورم .  
از پای در آوردن ایشان موجب آن باشد کہ بر تمامی شادیہا و آرزوہا و خواستہ من  
لکہ خون و لاشہ آدمی نقش بندد و نمیدانم . گوارا تر آنست کہ ما ایشان را نابود  
کنیم یا ایشان ما را از پای در آورند . واگر ما ظفر یا بیم و پسران دریتارا تشر را کہ



به مقابله ما برخاسته‌اند نابود کنیم ما را به زندگی دیگر چه رغبتی تواند بود .  
وجود مرا شفقت فلج ساخته و فکرم توانائی تمیز و تشخیص را ندارد . بتو روی می-  
آورم و از تو سؤال میکنم . آن چیز که بیگمان خیر مرا در بردارد . بی ابهام بر من  
بنمای من پیرو و مرید توام مرا ارشاد کن . من به گذشت و محبت تو پناه آورده‌ام .  
اگر سلطنت فرخنده‌ای، بی منازع، در پهنه زمین بگسترم، و حتی برخدایان هم دست یابم .  
نخواهم توانست بر رنجی که از کشتار ایشان در قلب می‌نشیند و تمام وجود مرا می‌سوزاند  
غلبه کنم . پس ارجن با این سخن که «من به نبرد نخواهم پرداخت» گفتار خود را تمام  
کرد و خاموش ماند . کریشنا با لحنی آمیخته به سخره او را که در میان دوسپاه افسرده  
و مأیوس مانده بود مخاطب ساخت و گفت : «تو بر آنها افسوس میخوری که شایسته  
افسوس نیستند، و بیهوده کلمات خرد بر زبان میرانی ، مردان خردمند هرگز بر کسی،  
از زندگان یا مردگان ، افسوس نخورده‌اند . من و تو و این سلاطین همواره بوده‌ایم  
و از این پس نیز خواهیم بود و همانسان که در کالبد ما کودکی ، جوانی و پیری  
مندرج و متحیز است ، بهمینگونه روح ما تواند که کالبد دیگری بیابد و در آن  
مجسم گردد ، مرد خردمند هرگز از این راه فریب نمیخورد . ای فرزند کنتی [ Kunti ]  
تماس حواس با اشیاء است که سردی و گرمی و رنج و شادی در ما بوجود می‌آورد .  
این تماس‌ها و این احساس‌ها همیشگی نیست ، ناپایدار و سپنجی است . ای بهاراتا !  
[ Bharata ] آنها را برخویشتن هموار دار زیرا فقط آن خردمندی که اندوه و  
شادی در نزدش بی تفاوت است و هرگز آشفته نمی‌شود، شایای جاودانگی است . آن  
چیز که بودنی است بی وجود نماند و آنچیز که غیر موجود است به وجود در نیاید و  
براین مطلب فقط آن کسان واقفند که حقیقت را شناخته و دانسته‌اند آن روح بی-  
زوال را که درهمه ابدان ساری و جاری است در یاب و کدام کس تواند ، این روح  
جاودانه را درهم شکند . ابدان ما فرسودنی و از میان رفتنی است ولی روح ما که



صاحب کالبد ماست جاودانی، شکست ناپذیر، بی حد و خارج از قیاس است، پس ای بهاراتا، به نبرد برخیز. آن کس که این ماجرا را آدم کشی و چنین شخص را آدم-کش مینامد، از حقیقت بی خبر است. او نمیکشد، کشته نمی شود. زائیده نشده است و هرگز نخواهد مرد، پایدار است و پا برجاست. زائیده نشده، همیشگی، بی-تغییر و همواره یکسان است، و آنگاه که بدن کشته می شود او کشته نمیشود. ای پراتا! آنکس که میداند روح شکست ناپذیر، جاودانی، زائیده نشده و بی زوال است چگونه کسی می کشد و یا کشته می شود؟ چونان مردی که قبای کهنه را بدور میافکند، و پوشاکی دیگر و تازه بپوشد، هم بدانسان روح ابدان کهن را بدور میافکند و به ابدان تازه رو می آورد. هیچ سلاحی آنرا پاره-پاره نمیکند آتش آنرا نمیسوزاند، آب آنرا تر نمیکند، باد آنرا خشک نمیدارد. قابل تقسیم نیست. قابل احتراق نیست. خیشش نتوان کرد. خشکش نتوان ساخت. بی تحول، بی تغییر، تحول ناپذیر، و جاودانی است. قابل احساس نیست، قابل درک نیست، قابل تغییر نیست. و بنابراین اندوه ترا دیگر سببی نتواند بود و اگر بر این گمانی که روح همراه با ولادت و مرگ ابدان هستی می گیرد و میمیرد باز هم ای پهلوان نباید که اندوهگین مانی، چه آن کسان که ولادت می یابند ناگزیر باید بمیرند و آنکسان که میمیرند ناگزیر باید تولد یافته باشند و بر آنچه اجتناب ناپذیر است اندوه و دریغ روا نیست. هیچکدام از موجودات در آغاز و پایان خود متجلی نیستند بلکه فقط در مرحله برزخی و حالت میان آغاز و پایان وجود خود متجلی می شوند پس نسزد که برایشان دریغ خوریم؟ برخی با اعجاب او را می نگرند، دیگری با اعجاب از او سخن میراند، و دیگری هم باین اعجاز گوش میدهد، ولی دیگران از آن آگاهی نمی یابند. ای از اعقاب بهاراتا روح در درون ابدان همواره جاودانی و شکست ناپذیر است. پس تورا نشاید که بر هیچ موجودی اندوه خوری. و اینک تو که بر وظیفه خود واقف گشتی



نشاید که از آن ابا ورزی زیرا برای کشاتریا چیزی والاتر از نبرد عادلانه نیست و خنک ترا که این چنین نبردی، خود بخود و بدون خواست و اراده‌ات پیش آمده این نبرد گشاینده دروازه‌های بهشت است.<sup>۱</sup>

بسیار میرساند. ای پسر پریتا! اگر تو از این نبرد عادلانه سرباز پیچی از تکلیف و فضیلت تخلف کرده ای و مرتکب گناه شده‌ای. و همه جهان همواره از فضاحت تو سخن خواهند گفت و بی گمان آنکس را که بافتخار زیست کرده فضاحت ناگوار تر از مرگ است. جنگاورانی که ارا به‌های بزرگ می‌رانند چنان پندارند که ترس تو را از جنگ بازداشت، و تو که تا امروز در نزد آنان معزز و محترم بودی، به کوچکی و حقارت تنزل مییابی و دشمنانت هم نیروی تو را خوار شمارند و سخنانی عاری از افتخار درباره‌ات گویند. و در حقیقت چه چیز اندوه‌بارتر از این تواند بود؟ اگر کشته شوی از افتخارات سرحدی بهشت بهره میبری و اگر فتح کنی مالک پهنه زمین خواهی شد. پس ای فرزند کنتی برخیز و شرکت در جنگ را مصمم باش. رنج و شادمانی، سود و زیان، شکست و پیروزی را یکسان بدان، آماده نبرد شو، تا بدین سان گناهی بجای نیاورده باشی. این‌ها که بر تو خواندم طریق معرفت بودی اینک طریق عمل را نیز بتو میآموزم و اگر باین طریق عمل کنی قیدهای منبعث از عمل را نیز توانی که بدور افکنی در این گذرگاه نجات، هیچ کوششی عقیم و بی‌ثمر نماند هیچ مانعی ناگشودنی نباشد، و حتی کوشش مختصری در اجرای این تکلیف خواهد توانست که کس را از خطری عظیم برهاند. ای فرزند [Kuru] خواسته مردانی که اراده راسخ و اندیشه پاک دارند یکی است اما خواسته آنان که عزم راسخ ندارند فراوان و بی پایان است آنان که از سخنان رنگین سفیهان شادمان می‌شوند و از گفتار و دها خرسند می‌گردند

۱. اشاره به آنست که هر کس بر اثر اجرای تکلیف (Dharma) کشته شود به بهشت خواهد رفت.



و پندارند که جهان دیگری در کار نیست . و یا آنان که از آرزوی کامجویی انباشته‌اند و بهشت را والاترین مقصد خود قرار داده‌اند و لذت و قدرت را می ستایند بار دیگر ولادت یابند و در قید کالبد بمانند . آنان که به لذت و قدرت دل بسته‌اند هرگز با آن ذات یگانه وفاق نیابند و در او مستحیل نشوند .

وداها از کار و گردش جوهرهای سه گانه <sup>۱</sup> خلاقه جهان گفتگو می کند ولی تو خویشتن را از هر سه جوهر برتر دار و از سرما و گرما شادی و اندوه در گ-ذر در ماورای این عوارض در حقیقت بی زوال مقرر گیر و در ورای سود و زیان به تملک نفس خویشتن پرداز آن سرزمینی را که سیل ازهرسو فرا گرفته دیگر از چشمه آب چه ثمر خیزد هم بدینسان بر آنکس که به وجود آن ذات یگانه نایل آمده و دها بی ثمر است . کار و عمل را تنها مورد نظر خود ساز و حاصل ثمره آن را مد نظر قرار مده . ثمره کار هرگز نباید انگیزه تو در پرداختن به کار باشد و هرگز نباید ترا از کار هم بر حذر دارد ای دانا جایا در آرامش و وارستگی کارها را با انجام رسان و وابستگی را بدور افکن و پیروزی و شکست را یکسان پندار که آرامش و بی تفاوتی در کارها طریق رستگاری است . ای دانا جایا کار در وارستگی از چمنند تر و فاضل تر از کار بخاطر ثمرات آن است . در وارستگی فکری پناهی برای خویشتن بیاب . افسوس بر آنان که مشوقشان در کار ثمرات کار است . آن کس که بدین حد خردمندی رسد گناه و صواب را به چیزی نشمارد و از هر دو برتر باشد . پس بدین طریقت پرداز و فلسفه یوگا را که نشان خرد است اختیار کن . آن خردمندان که بدین حد خرد رسیده اند از ثمرات کار در گذشته و از قید تجدید ولادت خویش را آسوده ساخته و به رستگاری رسیده‌اند . اگر فهم تو

۱ . مراد از جوهرهای سه گانه خلاقه جهان - ستوا Sattwa و رجس Rajas ، و تمس Tamas است که به ترتیب عبارتند از کیفیت نیکی و کیفیت فعالیت و شهوت و کیفیت تیرگی اشاره به بی فایدگی و دها در برابر دانش برهمنان است .



از وحل گمراهی فراتر رفت از آنچه که شنوده‌ای یا خواهی شنید.<sup>۱</sup> برتر خواهی ماند اگر فکرت را که ازودها آشفته و مختل است توانی که بی تزلزل و استوار بر روح خویشتن بگماری بدرک خویشتن خود نائل توانی شد.

ارجن گفت: «ای کزاوا! از آنکس که صاحب یقین است و به درک ذات سبحانی نایل شده بر من نشانی گوی؟ آنکس که صاحب یقین است چگونه سخن گوید چگونه نشیند و چگونه حرکت کند؟»

خداوندش باو گفت: «ای فرزند پریثا [Pritha] آن کس را که تمام آرزوهای قلبی خود را ترک کند و لذت را فقط در درک ذات باری با استعانت موهبت الهی بجوید میتوان صاحب یقین دانست. آنکس که در گرد باد فاجعه‌ها برانگیخته نمیشود و شوقی به التذاذ در او نیست، و ارادت، ترس، و خشم از او دور است. خردمندی است که صاحب یقین خوانده میشود. آنکس صاحب یقین است که از هر چه رنگ تعلق پذیر آزاد است و از خوش و ناخوش و نیک و بد این جهان سرور و ملالی در او پدید نیاید. مرد صاحب یقین آن است که همانگونه که لاک پشت تمام اعضایش را از هر سو به درون لا کش میبرد، او هم تمام حواسش را از اشیاء خارجی باز پس کشد و بدرون خود معطوف دارد. آن کس که حواس خود را از اشیاء باز می‌دارد، دیگر از جهان خارج تأثیری نمی‌یابد ولی شوق به التذاذ شاید که در او باقی است و فقط آنگاه از همه اشواق رهاست که با روح اعلائی عالم وفاق پذیرد ای فرزند [Kunti] از حواس خطرناک تراود زیرا توانند حتی فکر مرد خردمندی را هم که برای رستگاری نهائی میکوشد منحرف سازند.

باید که حواس و آرزوی خود را مهار کنند، و با یقین به مراقبت پردازند و در من مستغرق گردند آن کس که حواسش را مضبوط میدارد صاحب خردی استوار است. آن کس

۱. ظاهراً اشاره به وداهاست. یعنی آنچه ازودها شنیده‌ای.



که بر اشیاء تأمل میکند بآنها وابستگی یابد، وابستگی باشیاء هم موجب آرزوست آرزوها هم موجب خشم است<sup>۱</sup>، و خشم هم موجب آشفته‌گی است، و آشفته‌گی هم موجب اختلال در حافظه است اختلال در حافظه موجب ضعف تشخیص است و بر اثر ضعف تشخیص هم شخص بالمره مضمحل و هدرشود. اما مرد خویشتن داری که با حواس مضبوط در بین اشیاء حرکت میکند و از کراهت و ارادت بدور است آرامش را بکف آورد. و اگر آرامش یابد، همه فلاکتهای او از میان برود، زود باشد که آرامش فکر به یقین انجامد آنکس که از یقین بدور است از خرد بدور است آنکس که از یقین بدور است از تأمل دور است و آنکس که از تأمل دور است از آرامش دور است و آنکس را که آرامش نباشد چگونه شادی‌ها عارض شود؟ آنکس که فکرش بدنبال حواسی و لگزش سیر می‌کند قضاوت و فهمش به هرزه می‌رود. هم بدانسان که باد زورق گمراهی را بر سطح آب به پیراه می‌برد. بنابراین، ای مرد قوی پنجه آنکس که حواسش از هرسو از اشیاء بازداشته شده به یقین گراید. آنگاه که همه موجودات را شب در رسیده، مرد خویشتن دار خردمند بیدار است، و آنگاه که همه موجودات بیدار اند خردمند مستقیم احوال را شب است. بسان دریائی که رودها از هرسو باو میریزند، و دریا به آرامی آنها را پذیره می‌شود بی‌آنکه تغییری در او پدید آید. هم بدینسان مرد خویشتن دار آرزوها را به آرامی در خود فرو می‌برد بی‌آنکه آرامش خود را از کف به‌نهد و آرزوها هرگز او را آشفته ندارند، و آرامش فقط چنین کس را نصیب افتد نه آنکس را که آرزوها در خود می‌پرورد. آنکس که همه آرزوها را بدور افکنده، از هر شوق و وابستگی رهاست و از خود خواهی جداست و از احساس اینکه آن یا این مال من است رهاست آرامش را بکف آورد. ای پسر پریتا [Pritha] این است حالت آنکس که با برهمن وفاق یافته.

۱ - مراد آنست که از بر نیامدن آرزوها شخص خشمگین می‌شود و همه آرزوها هم طبعاً بر آورده نمی‌شود.



و آنکس که بدین مقام رسد هرگز آشفته نشود و آنکس که حتی در آخرین لحظه حیات در این حال باشد به برهمن ملحق گردد .

ارجن گفت : « ای جناردانا تو مراقبت و ضبط نفس را ارجی برتر از کار و عمل نهادی پس از چه رو، ای کزاوا [Kesava] ! مرا به چنین اقدام خوف آمیزی (به نبرد) تشویق میکنی ، در حقیقت تو با سخنان پیچیده ات فکر مرا آشفته ساختی . پس به تحقیق سخنی بگوی که باستعانت آن من بتوانم به والاترین چیز نایل آیم . »

پروردگارش گفت : « ای معصوم ، پیشتر من از دو طریقت سخن گفتم ( یکی طریق [Sankhaya] یا) رستگاری از طریق دانش حقیقی که شایای اهل نظر باشد - و دیگر راه [Yogi] رستگاری از طریق عمل که شایای اهل عمل باشد . کسان با روی گرداندن از عمل به کمال نایل نیایند - زیرا هیچ کس حتی در يك لحظه هم از عمل فارغ نتواند بودن و همه باقتضای طبع ناگزیر کارهائی می کنند . مرد گمراهی که از عمل پرهیز می کند ولی شادی های آنرا در دل می پرورد مردی است ، ریا کار . ای ارجن ! آنکس که حواس خود را تحت واریسی فکر خویش قرار میدهد و از علایق رهاست . و به کار و عمل می پردازد تعالی یابد . بدان که عمل از بی عملی فاضل تر است پس آن عمل را که بر تو مقرر شده بجای آور و بی عملی نتواند که حتی موجبات دوام هستی را تأمین کند . جهان در قید عمل است فقط آن عمل قید نیست که بی چشم داشت نتایج صورت گیرد ، پس تو ای فرزند [Kunti] علائق را بدور انداخته ، به عمل پرداز . خالق ، در آن هنگام که انسان و قربانی را آفرید گفت : « قربانی موجب فرخندگی شما خواهد بود . آن چیزها که آرزو میکنید بشما نصیب کند . » بدینوسیلهخدایان را توان خوش داشتن و خدایان نیز شمارا شادمان دارند و از این رهگذر شما به والاترین مقصود نائل شوید ، زیرا خدایان که قربانی را خوش میدارند آن چیزها را که موجب ارضای



امیال شماست بشما ارزانی دارند. آنکس که از مواهب خدایان تمتع جوید بی آنکه نذری بجای آرد در حقیقت سارق است. آن نکوکار که از بازمانده قربانی میخورد از تمام معاصی رهاست. اما آن شقاوت پیشه که فقط برای خویشتن غذا طبخ میکند ( یا همه قربانی را خود میخورد ) به گناه آلوده باشد. همه مخلوقات از غذا بوجود آیند بوجود آمدن غذا نیز از باران است، بوجود آمدن باران نیز از قربانی است. قربانی نیز از عمل (اجرای تکلیف) است. و بدان که تکلیف ناشی از آفریدگار جهان مادی است و این آفریدگار خود از برهمن پدید آمده است و از اینرو به گاه قربانی برهمن حضور یابد. آنکس که در این جهان بدین نهج عمل نمیکند و چرخ را بدین ترتیب نمی-چرخاند و به ارضای حواس خود میپردازد، زندگیش به گناه آلوده است. و در تهی و پوچی عمر میگذراند اما آنکس که با روح اعلای عالم وفاق یافته است، و به او خرسند است و از او شادمان است، دیگر کاری ندارد که بجای آرد. او را در این جهان مقصدی نیست که از طریق عمل یا بی عملی به تحققش برخیزد او دیگر به خاطر اجرای هیچ قصدی به هیچ کس تکیه نمی کند.

از اینرو کارهائی را که انجامشان رواست، بدون اینکه بآنها وابستگی بیابد بجای می آورد<sup>۱</sup> زیرا آن کس که کار را بدون وابستگی به جای می آورد به والاترین مقام نایل می شود. زیرا تنها از طریق کار جانا کا<sup>۲</sup> و دیگران به کمال نایل آمدند و صلاح بشریت اقتضا دارد که تو به عمل پردازی زیرا مرد بزرگ هر کار بکند دیگران هم باو تأسی می جویند. آنچه مرد بزرگ می کند سرمشق انبوه مردمان می شود. ای پراتا مرا در هر سه جهان دیگر کاری نیست و در هر سه جهان مقصدی نیست که بدان نایل نیامده باشم ولی همواره به کار مشغولم زیرا اگر بدین ترتیب بی وقفه کار نکنم

۱. ضرورت این کارها که بعد از رستگاری صورت می گیرد ظاهراً ناشی از لزوم حفظ

مشابعت و تعادل در مردم است.

۲. جانا کا پادشاه فیلسوف میتیلا



دیگران به تقلید من از کار باز خواهند ایستاد و اگر من کار نکنم این جهانها پریشان (از آنرو که مردمان در کارهای اخلاقی و اجتماعی و معنوی خود سرمشقی نخواهند داشت) و نظام جوامع مختل و همه موجودات دگرگونه خواهند شد. ای قوی پنجه! جاهلان (آنان که به ثمرات کار عنایت دارند) از کار باز نمی مانند پس چنان سزد که خردمندان نیز به کار پردازند ولی بدون وابستگی به ثمرات آن فقط به شوق اعانت به بشریت. خردمندان نشاید جاهلانی را که به کار خود دل بسته اند و به ثمرات آن چشم امید دوخته اند آشفته سازند بلکه چنان سزد که خویشان با واریستگی به کار پردازند و از این طریق آنانرا (جاهلانرا) به شادمانی ها که از کار خیر بر می خیزد هدایت کنند. آن کس که خودخواهی فکرش را منحرف ساخته خویشان را بانجام رساننده کارها می پندارد و حال آنکه کارها بر حسب اقتضای طبیعت (سه عنصر آفرینش) صورت می گیرد اما آنکس که بر ارتباط کار با نوامس خلاقه واقف است هرگز در این فکر خطا گمراه نمی شود.

مرد خردمند هرگز نسزد مردان اندك خرد را که گردش طبع و کار نوامیس خلاقه خلقت را بدرستی تشخیص نمیدهند آشفته سازد. همه کارها را بهر من به - انجام رسان و فکرت را بر آن ذات برتر بگمار رها از آرزو و رها از خود پرستی به نبرد برخیز.

آنان که برای این سیاق عمل میکنند، و سرشار از ایمان اند، و اراده خیر دارند آزادی خود را باستعانت کار به کف آرند. اما آنان که به تعالیم من عمل نمیکنند و اراده نیکی ندارند تباهاوند و از دانش بدور و دیری نیاید که خرد و مضمحل شوند. مرد خردمند همواره باقتضای فطرت خود عمل میکند. همه موجودات باقتضای فطرت خویش عمل میکنند.

از بی عملی چه حاصل پدید آید؟ رغبت و کراحت حواس نسبت اشیاء منبعث از



طبع خسیس انسان است شاید که کسان تحت سلطه این کراحت و رغبت فرو مانند که جویندگان حقیقت از این رهگذر زیانها بینند. هر کس تکلیف مقرر خود را هر اندازه ناچیز باشد به انجام رساند پسندیده تر از آنست که بکار دیگران پردازد. مردن در ادای تکلیف مقرر خود مرجح است تا بکار دیگران پرداختن چه اقدام به ادای تکالیف دیگران خطرناک است.<sup>۱</sup>

ارجن گفت: «ای سلاله وریشن [Vrishni]! اگر کسان باقتضای فطرت خود عمل می کنند پس آن کدام است که انسان را با وجود عدم تمایل، بارتکاب گناه وامیدارد، چنانکه گوئی با نیروئی انسان را بارتکاب گناه مجبور میکنند؟»

خداوند گارخجسته گفت: «آن میل است، آن خشم است که از شهوت و گناه که تشفی ناپذیرند زائیده میشود. بدان که هم اینان در این جهان دشمن انسانند. آنسان که دود آتش را تیره میگرداند، و غبار آئینه را و مشیمه جنین را، هم بدینگونه روح انسانی در این جهان بوسیله میل و خشم و شهوت تیره می گردد. ای فرزند [Kunti] دانش بوسیله میل که چون آتش سیر نشدنی است تیره می گردد میل دشمن جاودانی دانش است، میل بر حواس، فکر، فهم فرو می افتد از طریق استقرار در این مواضع عقل را مستور و مکتوم می دارد و نفس را اغواء میکند، پس، ای سرور اعقاب بهاراتا [Bharata] نخست حواس خود را مهار کن، و سپس این میل گناه انگیز که دانش و تجربه را تباه میسازد مضمحل دار. گفته اند حواس حاکم بر بدن است، و فکر حاکم بر حواس است. و فهم حاکم بر فکر است. و از فهم متعالی تر روح است اینک بر روح که برتر از فهم است واقف گشتی، در تحکیم روح خود از طریق وحدت آن با روح اعلای عالم بکوش و پس ای مرد قوی پنجه، میل، این دشمن سرکش خود را

۱- خطر ظاهراً دور ماندن از مقتضای فطرت خود و بحساب نیامدن آن کارها در حیات



مضمحل دار. »

خداوند گار گفت : « این ترتیب فنا ناپزیرستگاری از طریق عمل را من به - خورشید گفتم ، خورشید آنرا به (مانو) <sup>۱</sup> گفت مانو آنرا به ایچهوک <sup>۲</sup> گفت. و باین ترتیب قدم به قدم پائین آمد تا به خردمندان سلطانی رسید. اما ای وحشت دشمنان خویش ! بر اثر گذشت زمان این راه رستگاری بر مردم جهان گم شد . و من امروز همان راه رستگاری اصیل و قدیم را بر تو باز گفتم زیرا ترا دوست و فدائی خود یافتم . و اینکه بر تو گفتم والاترین راز بود . »

ارجن گفت : « ولادت شما دیرتر ، و ولادت خورشید زودتر است ، پس من چگونه دریا بم که شما نخستین بار این راز را بر خورشید آشکار کرده اید ؟ »

خداوند گار گفت : « ای ارجن ، من چندین بار ولادت یافته ام ، و تو هم همینگونه ای من همه اشکال پیشین خود را میشناسم ، اما تو ای وحشت دشمنان ! آنها را نمیشناسی . هر چند من در گوهر خود زائیده نشدنی و فرسایش نا پذیرم ، و سرور تمام موجوداتم ، ولی باز باقتضای طبع و باستعانت قدرت فوق طبیعی <sup>۳</sup> خویش من خویشتن را ولادت می بخشم و هر که تقوی سستی گیرد و خطا قوت یابد ، من ، ای فرزند ، بهاراتا خویشتن را می آفرینم . تا صالحان را حمایت کنم و تا اشقیاء را مضل دارم ، دورانی بعد دوران دیگر بدینا می آیم . و تقوی را قوام می بخشم . و آنکس که به اصول حقیقی کار و ولادت یزدانی من واقف شود ، تن خود را بدور افکند و دیگر بار <sup>۴</sup> بدینا

۱. بنا بر اساطیر هندو جد اعلای آدمیان است.

۲. نام فرزند مانوی هفتم یا Vinasvata است که در حال حاضر بر جهان حکومت دارد.

۳. Maya - قدرت محدود کردن شعور بی نهایت در موجود مشخص و معین.

۴. اصول الوهیت همان دانش است که وقوف بر آن رهنمون رستگاری است.



نیاید ای ارجن ! او بسوی من بیاید ، بسیاری از کسان که علایق و خشم و ترس را فروهشته و مجذوب من شده ، و در من پناه جسته ، و به استعانت دانش خویشان را مذهب داشته ، به درك ذات من نائل گشته اند و بشریت بهر طریق مرا پرستش کند بهمان طریق آرزوهای او را محقق دارم . ای پاراتا بهر طریق که باشد بشریت گذرگاه مرا می - پیماید . آنان که در آرزوی بهره گیری از کارهای خویش در این جهان بر خدایان فراوان قربانی ها می کنند ، در این جهان آدمیان حاصل کار خود را زود بدست آرند . باقتضای طبع و تکالیف آدمیان آنها را در چهار طبقه خلق کردم<sup>۱</sup> . بدان که این عمل را من بجای آوردم و گرچه من جاودانی و درو برای عملم . کار مرا مقید نمی دارد و من نیز به ثمرات کار ندارم . و آنکس که مرا بر همین سیاق بشناسد دیگر بسته اعمال نماند . مردان کهن که آزادی نهایی را آرزو کردند با وقوف بر این سخن بکار پرداختند . و رها شدند . و تو نیز سزد که مانند پیشینیان به عمل پردازی . حتی خردمندان هم در پاسخ این سؤال که عمل چیست و بی عملی کدام فرو مانده اند . پس من درباره عمل برایت سخن میگویم و آنرا بتو میآموزم تا تو از این جهان شقاوت رها گردی . شخص باید که عمل و عمل خطا و بی عملی را بشناسد تسلط بر قانون و کیفیت عمل برآستی دشوار است آنکس که در بی عملی ، عمل و در عمل ، بی عملی می بیند ، مردی است خردمند ، وی اهل عمل<sup>۲</sup> است و صاحب یقین است و آنکس که همه اعمالش از امیال و انگیزه کامجویی رهاست و همه اعمالش بر عقل متکی است ، خردمندان او را دانشور شناسند . آن کس که در پی حاصل اعمال خود برنخیزد ، همواره خرسند باشد ، به چیزی یا کسی متکی نباشد ، از قید عمل رهاست و گرچه به عمل پردازد . آن کس

- ۱ . روحانیان - جنگاوران - پیشه‌وران - کارگران .
- ۲ . مرد آنست که از ارادت و کراهت - یا از فضیلت و جهل یا تقوی و گناه و یا رنج و

شادی ... از هر دو برتر است .



که انتظارات تهی مانده ، اندیشه هایش مهار شده ، تمام علایق را بدور افکنده ، اگر جسمش را هم به کار مشغول دارد ، از خطا مصون است آن کس که از هر چه نصیب آید خرسند است ، و از ثنویت و اضداد در گذشته و بر کس رشک نمی برد و در پیروزی و شکست یکسان است اگر هم به عمل پردازد مقید اعمال نماید . آنکس که از جمیع علایق رهاست و صاحب خرداست و کار را فقط برای قربانی بجا می آورد ، از جمله اعمالش براو اثر نماید . آن کس که از جمیع علایق جدا مانده در هر نذری خدا را می یابد در هر صدقه ای خدا را می یابد و از طریق احساس وجود الهی در کارهایش بدرك خدا نایل شود .

برخی از مرتاضان برخدایان قربانی میکنند ، برخی تا آن حد اعتلاء می جویند که نفس خود را قربانی می کنند . برخی حواس را در آتش ضبط نفس قربانی میکنند . برخی صوت و سایر اشیاء مورد احساس را ، در آتش حواس قربانی میکنند . برخی نیز همه کارهای حواس و فعالیت های حیاتی را در آتش خویشتن داری که دانش آنرا برافروخته است قربانی میکنند . برخی با مواهب مادی قربانی میکنند ، برخی با زهد و ریاضت قربانی میکنند ، برخی با خویشتن داری قربانی میکنند برخی با تحصیل دانش و خرد قربانی میکنند ، برخی دم بر آوردن خود را در دم فرو بردن ، و دم فرو بردن ، را در دم بر آوردن قربانی میکنند ، و فرو بردن و بر آوردن دم را ضبط و واری می کنند . دیگر کسان که غذای مختصری میخورند ، دم بر آوردن را در دم بر آوردن قربانی میکنند ، همه اینها ، شناسندگان قربانی اند ، و گناهان خود را با قربانی می شویند . آنها که بازمانده های نکثار مانند قربانی را میخورند به برهمن جاودان روی می آورند . آنان که قربانی نمیکنند این جهان را ندارند ، پس ای بهترین کراواها [Kauravas] چگونه توانند که آن جهان را به کف آرند . قربانیها بدینسان متفاوت است که همه آنها رهنمون برهمن است ، با وقوف بر این معنی توانی که از همه قیدها



آزاد شوی . قربانی خرد ، ای وحشت دشمنان خویش ، از همه قربانیها والاتر است زیرا خرد در حقیقت مآل عمل است و آنان که حقیقت غائی را دریافته باید که آموزگار تو باشند . از آنان بجوی و رویشان به ادب خم شو و خدمتگذار ایشان باش . ای فرزند پاندو ، اگر چنین دانشی آموختی دیگر باره به اغوا دچار نشوی و چه پس از آن همه موجودات را ، در خویش خواهی یافت و خویشان را هم در من خواهی یافت . و حتی اگر تو پر گناه کارترین مردم باشی . از همه خطاها باستعانت خرد تنها در خواهی گذشت . ای ارجن ، چون آتش سوزان و گذارانی که هیمة ها را به خاکستر بدل میکنند و آتش خرد هم همه اعمال را بخاکستر بدل میکند . در این جهان خرد بهترین وسیله تهذیب است . و آنکس که از طریق عمل به کمال رسیده است آنرا در درون خویشان می یابد . آنکس که صاحب ایمان است ، و حواسش مضبوط است ، به خرد دست یابد . و با نیل به خرد چه زود باشد که والاترین آرامش را به کف آرد . آنکس که یقین ندارد ، و از ایمان تهی است ، و از دانش تهی است ، تباه گردد . آنکس که شائبه شك بر شخصش مسلط است از این جهان نصیب ندارد از آن جهان نصیب ندارد و از آن شادمانی برخوردار نباشد . ای دانان جایه! آنان که مالک نفس خویش اند و با وارسنگی به عمل میپردازند و شائبه شك را با خرد محو کرده اند ، مقید اعمال نمائند پس ای سلاله بهاراتا! [Bharata] باشمشیر خرد این شائبه شك که ذهن ترا انباشته و محصول جهالت است معدوم دار ، برخیز ، و از طریق عمل (یوگا) به وارسنگی نایل شو .

ارجن گفت : « ای کریشنا ، چشم پوشی از کار را میستائی و نیز اقدام بآنرا هم میستائی . به یقین بر من بازگویی که کدام يك از ایندو برتراند . »  
خداوند گفت : « چشم پوشی و اقدام به کار هر دو موجب رستگاری است . اما



از ایندو پرداختن به کار فاضل تر است. آنکس که او را نه کراهتی است و نه میلی، شایای آن است که او را زاهدی درخور شناسم. زیرا، ای قوی پنجه! آنکس که از اضداد (رنج و شادی یا پیروزی و شکست) رهاست، باسانی تواند که خویشتن را از همه قیدها برهاند. فقط کودکان طریق عمل [یوگا Yoga] و طریق نظر [سنکهییه Sankhya] را از هم جدا می‌شناسند. هر کس به یکی از این دوپردازد ثمرات هر دو را بکف آرد. مقصودی که اهل نظر را نصیب می‌افتد، اهل عمل را هم نصیب خواهد افتاد. آنکس که نظرو عمل را یکی می‌بیند، دیدش درست و حقیقی است. ای قوی پنجه! تحصیل و ارستگی جز از طریق عمل بسیار مشکل است. خردمندانی که طریق عمل را بر می‌گزینند، چه زود باشد که به برهمن نایل شوند. آن ریاضت کشی که نفسش را مهذب داشته، و بر حواس و فکر خود حاکم است، و باروح اعلای عالم دروفاق است، اگر هم به عمل بر خیزد، هرگز لوئی بر او عارض نیاید. آن ریاضت کشی که بر حقیقت واقف است، آنگاه که می‌بیند، می‌شنود، لمس میکند، می‌بوید، می‌خورد، حرکت میکند، می‌خواهد، نفس میکشد، سخن می‌گوید، می‌افکند، می‌گیرد، و پلک‌هایش را می‌بندد یا باز میکند، چنان داند که او خود کاری انجام نمیدهد و حواس اوست که بر اشیاء عمل می‌کند (باقتضای طبع). آنکس که تمام علائق را گسسته، و در کارها فقط رو بسوی برهمن دارد، به گناه آلوده نمی‌گردد هم بدانسان که برگ کنار از قطره آب آلوده نگردد. و ارستگانی که از علائق بریده‌اند، با تن، با فکر، و حتی با حواس خویش فقط بقصد تهذیب نفس خویش به کار برمی‌خیزند، و همواره از سود خویشتن جستن بدورند. آنکس که و ارسته است و از ثمرات کار در گذشته است، و الاثرین آرامش جاودانی را به کف آرد. آنکس که و ارسته نیست، و به ثمرات کار دل بسته است و امید دارد همچنان بسته اعمال خود بماند. آنان که



سالار تن و حواس خویشتن اند و با قصد و تأمل به عمل نمی پردازند در مدینه نه دروازه<sup>۱</sup> بدن شادمانه مقام می گیرند و هرگز عملی سودجویانه نمی کنند<sup>۲</sup>. کارهای جهان را سرور اعلای موجودات مقرر نداشته و نیز کارهای جهانیان را معین نکرده و ربط ناگزیری میان کار و ثمرات آن پدیدار نساخته است. طبیعت است که کار را بر ما مقدر داشته. خداوند گناه یا ثواب کسی را معین نمیدارد. غلبه جهل بر دانش است که مردمان را به ضلالت کشانیده. آنکسان که با درك روح اعلای عالم جهل را مضمحل داشته اند، باستعانت آن دانش توانند که روح اعلای عالم را، چون آفتاب روشن و آشکار دریابند. و آن کسان که فکر خود را منحصر به او داشته و روحشان با او یکی شده و خود را دربر او هیچ انگاشته و غایت مقصودشان هم اوست گناهان خود را با دانش ازاله میکنند، و به مقامی میرسند که بازگشت ندارد. خرد - مندان به روحانی فروتن و دانشور انسان که به يك گاویا به يك فیل یا به يك سگ<sup>۳</sup> حتی در این جهان هم، آنان که فکرشان آرام و متین است. بردور و تسلسل مرگ و ولادت غلبه کنند، و در برهمن که پاك است و واحد است و همواره برجاست مقام گیرند. آنکس که برهمن را دریافته و صاحب یقین است، و به ضلالت دچار نیامده است، و در برهمن مقام گرفته است، در برخورد با چیزهای دلپذیر شاد نشود و

۱. نه دروازه اصلی بدن عبارت است از: دو سوراخ بینی، دو چشم، دو گوش، يك

دهان و دو مجرای دفع.

۲. مرد خویشتن دار می داند که کارها باقتضای طبع و ساختمان وجود آدمی صورت

می گیرد نه باقتضای قصد و اراده.

۳. مراد از یکسان نگریستن به انسان و سگ دوری جستن از آزار و ایذاء هر دو است.

و مرد خردمند میباید به همه آنها تا آنجا که میتواند کمک کند. گاندی جی در این مورد متذکر میشود که همه این موجودات بظاهر مختلف مثل یکدیگر اند، زیرا همه آنها ناقص اند. وی مینویسد، اشکال مختلف است ولی روح ایجادکننده اشکال یکی است. م



در برخورد با چیزهای ملال انگیز اندوهگین نگردد . آنکس که نفسش با غیر او پیوندی ندارد ، شادمانی را در او میجوید و مییابد و هم با او وفاق می گیرد ، و به - شادمانی جاودانه نائل می آید . شادمانی حاصل از برخورد حواس با جهان خارج در حقیقت منشأ فلاکت است ، این شادمانیها همانگونه که آغازی دارد پایان هم دارد . وای فرزند کنتی مرد خردمند از آنها لذتی بر نمیگیرد . آنکس که حتی در این جهان ، پیش از آنکه از بند تن برهد ، تواند که آشفته گیهای ناشی از خشم و شهوت را تحمل کند ، مردی است وارسته ، و او شادمان است . وارسته ای که شادمانی را در درون دارد ، و در درون آسایش می یابد ، و نور دانش را نیز در درون دارد ، با برهمین یکی میشود و به سعادت برهمینی وصول یابد . خردورانی که گناهانشان سترده شده ، و شائبه تردیدشان زدوده شده ، و خویشتن دارند ، و خواهان رفاه تمام موجودات به سعادت برهمینی نائل شوند . بر زاهدانی ، که از بند خشم و میل آزادند ، و افکارشان مضبوط است و بر نفس خود حاکم اند ، سعادت برهمینی در هر دو جهان مقرر است . آن خردور که تماس حواسش را با جهان خارج منقطع داشته ، و نگاه خود را میان دو ابرو استوار کرده ، و دم بر آوردن و دم فرو بردنش آرام و هموار است ، و جنبش های دم را در بینی اش محدود ساخته ، و حواس و فکر و عقل او مضبوط است ، و غایت مقصودش رستگاری نهائی است ، و خشم و میل و ترس از وجدان مانده ، به حقیقت زاهدی است که همواره از بند ولادت و مرگ آزاد است . آن کس که مرا ، بهره مند از تمام قربانیها و رهبانیت ها ، سرور بزرگ تمام جهانها ، و دوست تمام موجودات میشناسد ، به آرامش نایل شود .

خداوندگار گفت : « آن کس که بدون التفات به ثمرات کار ، هر کجا شایسته

است به کار میپردازد ، وارسته است و پارساست . و آن کسان که آتش مقدس را بر



نمی افروزند و قربانی نمی کنند ، و این چنین نیستند ، ای پسر پاندو ! [Pandu]  
 بدان ! چیزی که انکار نفس خوانده شده همان طریق عمل است . زیرا آن کس که  
 با خویشتن داری از همه خواهشها درنگذرد ، نتواند که بر نفس خود حکومت کند .  
 بر آن کسان که اهل تأمل اند و می کوشند تا از طریق یوگا به وارستگی برسند کار را  
 وسیله ای خوانده اند . ولی پس از آنکه به حد وارستگی رسند ، آرامش را معبر آنان  
 دانسته اند . کسان که نفس خود را به موارد احساس یا به اعمال پیوند ندهند ، هر خیال  
 ناشی از ثمرات کار را متروک دارند ، توان که نائل به حد وارستگی خواندشان .  
 سزد که انسان خود را با روح خود اعتلاء بخشد ، و نشاید که روح خویشتن را خوار  
 کند ، زیرا همانگونه که روح انسان دشمن اوست ، دوست او هم تواند بود . آن کس  
 را که روح خود را تحت انقیاد خویشتن در آورده روح دوست است . آن کس را که  
 روح خود را مضبوط نداشته ، روح دشمنی است . آن کس که روح خود را منقاد خویشتن  
 داشته ، و در کمال آرامش است . در هنگامه سرما و گرما رنج و شادی و ننگ و افتخار  
 تفاوتی نکند . وارسته ای که به خرد و شناسائی روح خرسند است ، و چون صخره ای  
 با برجاست و بر حواسش حاکم است و در نزدش خاک و سنگ و زر یکی است شخصی  
 است حقاً در حد برهمن و واصل به او . آنان که خیر خواهان و دوستان و دشمنان و  
 غریبان و بی طرفان و بیگانگان و هم پیمانان و رنگ نفرت خوردگان و بستگان و  
 گناهکاران و پارسایان را یکسان تلقی میکنند ، اعتلاء یابند . مرد وارسته را چنان سزد  
 که همواره فکرش را به او گمارد . و در گوشه پنهانی تنها ، با حواس و فکر مضبوطش ،  
 بدون انتظار و بدون اشتیاق بسر برد . عزلت گاه خود را بر جای پاکی استوار دارد ؛  
 که چندان بلند و چندان کوتاه نباشد ؛ آنرا با پارچدای ، یا پوست آهوئی ، یا برگ گیاهی  
 فرش کند و بر آن جای بنشیند فکرش را متمرکز کند و گردش افکار و حواسش را  
 مضبوط دارد و در آن حال برای تهذیب روحش به ورزش و ریاضت پردازد . تن ، سر ، و



گردنش را دریك خط و بیحرکت نگاهدارد، محکم بر جای بماند، برنوك بینی خویش بنگرد و بهرسو به بیهوده ننگرد، بانفسی آرام، تهی از ترس، مطیع قوانین برهماکارین ها<sup>۱</sup> فکرش را ضبط کند و بر من تمرکز بخشد مجذوب من ماند و مرا غایت خود منظور دارد. وارسته‌ای که فکرش مضبوط است، اگر نفس خویش را بدینسان به مجرد فدا کند، به آرامشی نایل آید که به فلاح نهائی و استحاله در من منتهی میگردد. ای ارجن! آن کس که بسیار میخورد، یا آن کس که هیچ نمیخورد یا آن کس که به خواب بسیار معتاد است، یا آن کس که همواره بیدار است، به وارستگی نایل نیایند. آن وارستگی که فلاکت را مضمحل مینهد، کسانی است که غذا و ورزش (یا تفریح) ایشان مناسب باشد، در همه کارها باندازه لازم بذل جهد کنند بهنگام بخوابند و بهنگام برخیزند این طریق عمل رهایی از همه ناخوشی‌ها را دربردارد. اگر فکر کسی کاملاً مضبوط باشد و مقصودش روح اعلای عالم باشد، و به چیزی میلی نداشته باشد. آنگاه توان او را اهل عمل و یقین دانست. مرد وارسته‌ای که فکرش مضبوط است و روبسوی او دارد چونان چراغی است که در محفظه خالی از نسیم استوار است و پرپر نمیزند. آنگاه که فکر بر اثر ورزش و ریاضت مهار و آرام شده است و در ذهن صفا پدید آمده است آنگاه کسان با روح اعلای عالم وفاق می‌یابند، و به شادمانی ابدیت نایل می‌شوند که در کش از حد حواس خارج است و تنها با ستعانت خرد توان دریافتش و آن کس که بدین حد رسد و در چنین جا مقام گیرد هرگز از اصل خود بدور نیافتد و آنگاه در می‌یابد توفیقی والاتر از این نیست و با استواری بر جای مانده و عظیم‌ترین بلاها او را بر نمی‌انگیزد در این حال توان گفت که به وارستگی از طریق عمل نایل آمده. در این حالت کسان را با درد پیوندی نماند

۱. برهماکار یا Brahmakarins را معمولاً به بی‌جفتی ترجمه می‌کنند ولی در اینجا

علاوه بر بی‌جفتی مراد رعایت تمام عهده‌های لازم برای وصول به برهمن است.



ورنجها همه بسر آید . این وارستگی را باید باستعانت امید نافر سودنی و عزمی راسخ حاصل داشت . همه امیال را که زائیده خواهشهاست ، بدون استثناء بدور افکندن ، و همه حواس را در هر جهت بوسیله فکر مضبوط داشتن ، و فکر را باراده مهار کردن چنان پدید کند که شخص اندک اندک به آرامش رسد و فکرش در او مقرر گیرد و جز او به چیزی نیاندیشد . اگر فکری قرار و به ولگردی آغاز کرد چنان سزد که شخص او را باز پس دارد و مضبوطش سازد و آنرا به استواری بر روح خود بگمارد زیرا والاترین شادیها وارسته‌ای را نصیب افتد که فکر او کاملاً آرام است و کیفیت شهوت در او خاموش است مبری از گناه است و با برهمن یکی شده است . آن وارسته‌ای که از هر عیب مبری است و با روح اعلا ی عالم وفاق جسته شادمانی بی‌پایانی را که - تماس با برهمن است - به آسانی حاصل کند . آن کس که از طریق عمل به وارستگی پرداخته همه چیز را یکسان تلقی میکند و روح عالم را در همه موجودات مستقر می‌بیند و همه موجودات را در روح عالم مییابد . بر آنکس که در همه چیز مرا می‌بیند و همه چیز را در من می‌بیند ، من هرگز غایب نشوم و نیز او هرگز از من جدا نماند . آن وارسته‌ای که به مقام وحدت رسیده و مرا مستقر در همه موجودات می‌ستاید بهر طریق که گذران کند ، باز در من بسر میبرد . ای ارجن ! آن وارسته‌ای که خویشتن را همچون دیگران داند و رنج و لذت خود و دیگران را یکسان احساس کند والاترین کسان در نزد من است . »

ارجن گفت : « ای نابود کننده دشمن ! من قادر به فهم این سخن نیستم که چگونه میتوان از طریق ریاضت مبتنی بر آرامش فکر - انسان که تو بر من باز گفتی - به رستگاری رسید . زیرا ای کریشنا ! فکر بیقرار ، نیرومند ، سرکش ، و پرتلاطم است و من چنین اندیشم که مضبوط داشتن فکر در دشواری چون مهار کردن باد است . »



خداوند گفت : « ای قوی پنجه ! بی تردید فکر بیقرار است و ضبطش دشوار است، ولی با اینهمه ای فرزند کنتی [ Kunti ] ! میتوان از طریق تمرین دائم و بی -- اعتنایی به اشیاء آنرا مضبوط داشت . من بر آنم که نیل به وارستگی از طریق عمل برای آنان که قادر به ضبط نفس خود نیستند دشوار است. اما آن کس که بر روح خویشتن حاکم است به جد و جهد فراوان تواند بدان نایل آید . »

ارجن : « ای کریشنا ! کسی که به کمال وارستگی نائل نیامده و مراقب و کوشا نیست و صاحب فکری است که گرچه سرشار از ایمان است ولی به واری و ضبط آن قادر نیست سرانجامش چیست ؟ آیا این کس چون، ابرپریشان بی آنکه حامی و حافظی داشته باشد با نقباض رومینهد، و از معبری که به برهمن منتهی میشود بدور میافتد و راه ضلال میسپارد ؟ ای قوی پنجه ! ای کریشنا ! رحمت آور و این شك مرا یکسره منهدم دار، زیرا کسی جز تو قادر به اضمحلال این شك نیست . »

خداوند گفت : « ای پسر پریتا [ Pritha ] ! نه در این جهان و نه در جهان دیگر او پریشان نخواهد ماند ؛ زیرا دوست عزیز، هیچیک از آنان که کارهای نیک بجای میآورند هرگز به سرانجام شقاوت باری نرسند . آنکس که از طریق وارستگی بدور افتاده به جهان آنان که کردار ستوده دارند نایل شود، و سالیانی چند در آنجا بسربرد، و سپس در خانواده از مردان نامور و مقدس ولادت یابد و یاشاید ندرتاً در خانواده از مردان عمل ولادت یابد ؛ ولی وی زندگی جدیدی را آغاز می کند با دانشی که بدن پیشین او داشت وفاق مییابد و سپس ای سلاله کورو [ Koru ] ! برای نیل به کمال به کار میپردازد . و او خویشتن اگر بخواهد یا اگر نخواهد داشته باقتضای فضیلت کارهای کالبد پیشینیش در طریق وارستگی سیر خواهد کرد. ریاضت کشی که با تلاش بسیار به کار و ریاضت تن دهد و هرگز از آن باز نماند . و از گناهان مبری گشته بعد از چند ولادت به حد کمال میرسد و پس از آن به غایت عالی نایل میشود . وارسته از پارسا<sup>۱</sup> محترمتر

۱. پارسا در اینجا بمعنی آن کسی است که در کار عبادت چشم به نتایج آن دارد. م



است و حتی از مردان دانشور ( اهل نظر ) هم والاتر است و ارسته از مجریان مراسم  
مذهب هم برتر است. پس ای ارجن! و ارسته بشو و در خیل و ارستگان هم نیز آن کس که سرشار  
از ایمان است و مراسمتایش میکند، و با تمام وجودش مستغرق در من است از حرمت بسیار من  
بر خوردار است و او در نزد من بهترین و ارستگان است .

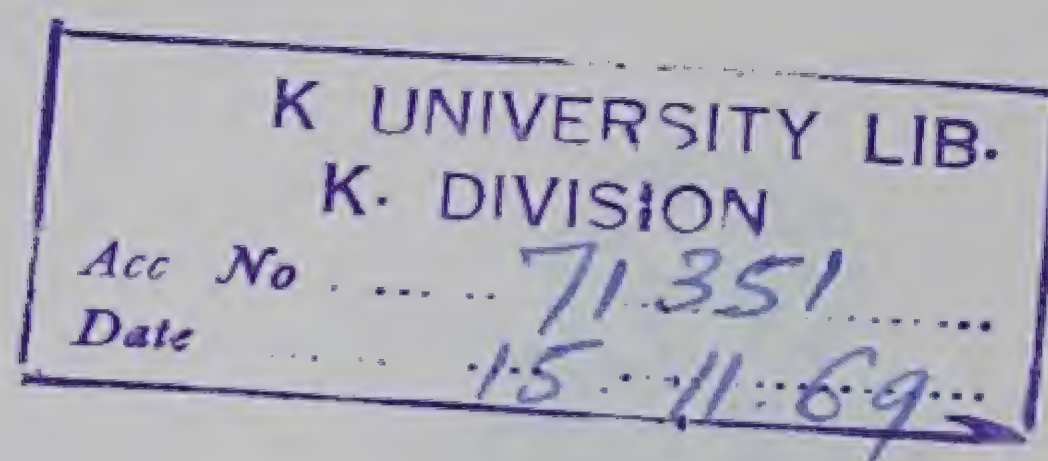


**J. & K. UNIVERSITY LIBRARY**

This book should be returned on or before the last stamped above.  
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is  
kept beyond that day.



This is an authorized translation of  
**THE SPECULATIVE PHILOSOPHERS,**  
from **THE WORLD'S GREAT THINKERS,**  
edited by Saxe Commins and Robert N. Linscott.  
Copyright, 1947, by Random House, Inc.  
Published by Random House, Inc., New York.





# THE SPECULATIVE PHILOSOPHERS

Edited by

Saxe Commins and Robert N. Linscott

Translated into Persian by

M. T. Bahramie Harran, Manochehr Bozorgmehr,  
Aboutaleb Saarami, Hossein Kosmai and Reza Saddughi



Tehran 1965



**J. & K. UNIVERSITY LIBRARY**

This book should be returned on or before the last stamped above.  
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is  
kept beyond that day.



Call No. \_\_\_\_\_

Date \_\_\_\_\_

Acc. No. \_\_\_\_\_

**J. & K. UNIVERSITY LIBRARY**

---

This book should be returned on or before the last date stamped above. An over-due charge of .06 P. will be levied for each day, if the book is kept beyond that day.



**J. & K. UNIVERSITY LIBRARY**

This book should be returned on or before the last stamped above.  
An overdue charges of 6 nP. will be levied for each day. The book is  
kept beyond that day.



کتاب « فلسفه نظری » در حقیقت  
بهترین قسمت فلسفه یعنی فلسفه اولی یا  
مابعدالطبیعه را معرفی می نماید . قسمت اول  
آن که مربوط به حکمت قدیم غربی است از  
رساله بقای روح اگوستین که بانی علم کلام  
مسیحی به شمار می رود آغاز می کند و سپس  
فصل مربوط به « حکومت و تدبیر الهی » را از  
کتاب معروف بزرگترین حکیم عالم مسیحی  
سن توماس اکویناس به نام « مجموعه علم کلام »  
نقل می کند . سپس منتخباتی از چهار رساله از  
متون فلسفه هند باستان را می آورد . رساله  
« علم اخلاق » اسپینوزا و قسمتی از کتاب  
« اندیشه ها » ی پاسکال فیلسوف معروف فرانسوی  
جلد اول « فلسفه نظری » را تکمیل می کند .  
در جلد دوم منتخباتی از متون فلسفی جدید به  
خوانندگان عرضه خواهد شد .

